

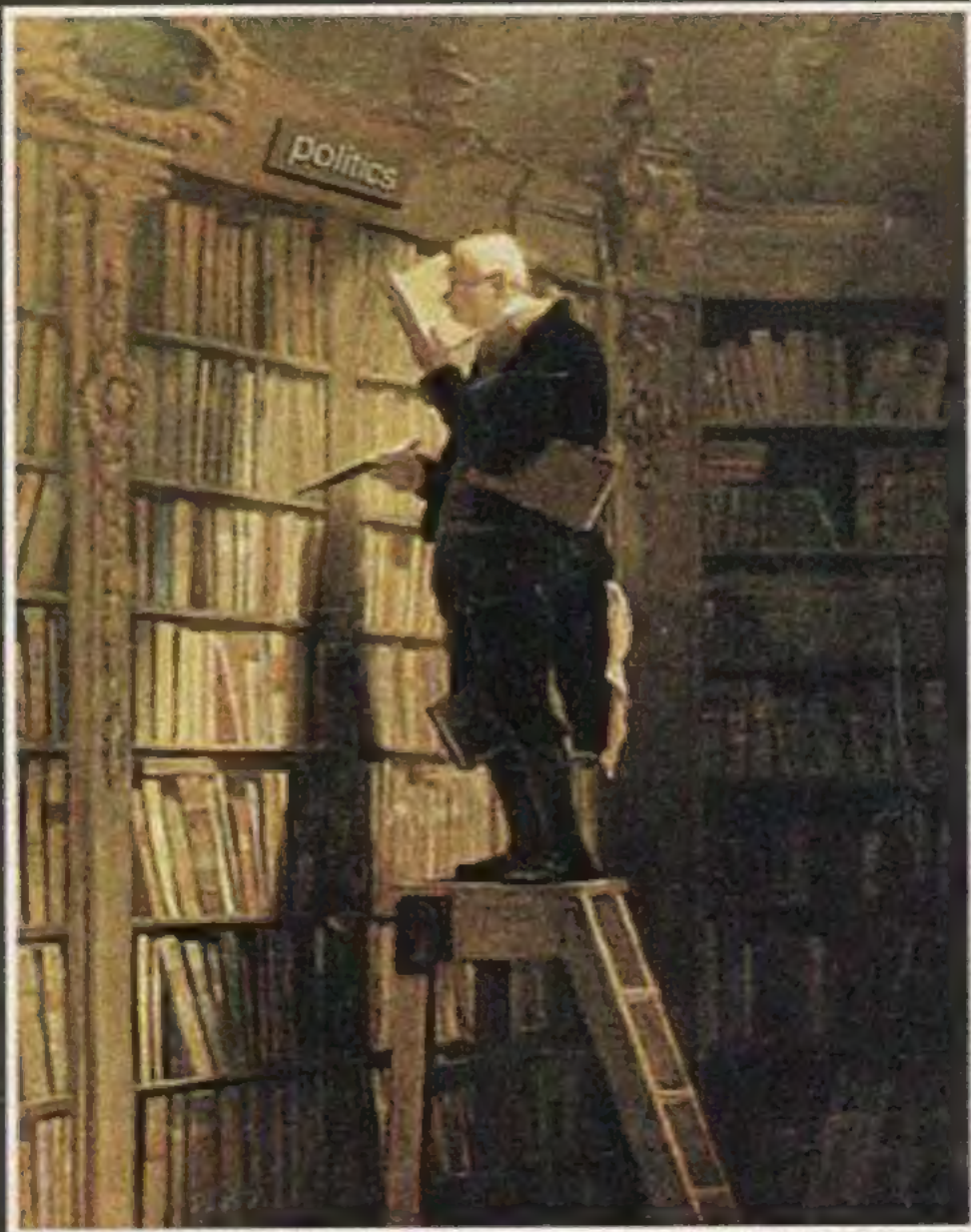
ليو شتراوس  
جوزيف كروبسي



# تاريخ الفلسفة السياسية

الجزء الثاني

من جون لوك إلى هيدجر



المسؤولون القوم للار حمة

810

مراجعة

إمام عبد الفتاح إمام

ترجمة

محمود سيد أحمد

# تاريخ الفلسفة السياسية

من جون لوك إلى هيدجر

الجزء الثاني

تحرير : ليو شتراوس وجوزيف كروبسي  
ترجمة : محمود سيد أحمد  
مراجعة : إمام عبد الفتاح إمام





المشروع القومي للترجمة  
إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٨١٠
- تاريخ الفلسفة السياسية : من جون لوك إلى هيدجر (ج٢)
- ليو شتراوس وجوزيف كروبسي
- محمود سيد أحمد
- إمام عبد الفتاح إمام
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب :

**History of Political Philosophy**

**Third Edition**

**Edited By :**

**Leo Strauss & Joseph Cropsey**

**“Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A”**

**© 1963, 1972 by Joseph Gropsey and Miriam Strauss**

**© 1987 by The University of Chicago. All Rights Reserved**

---

**حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة**

**شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤**

**El Gabalaya St. Opera House. El Gezira. Cairo**

**Tel.: 7352396 Fax : 7358084.**



---

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس الأعلى للثقافة .

## المحتويات

7	جون لوك : بقلم: روبرت أ. جولدين .....
71	مونتسكيو : بقلم: ديفيد لونتال .....
103	ديفيد هيوم : بقلم: روبرت س. هل .....
137	جان جاك روسو : بقلم: آلان بلووم .....
167	عمانوئيل كانط : بقلم: بيير هاسنر .....
221	وليم بلاكستون : بقلم: روبرت ج ستورنج .....
239	أدم سميث : بقلم: جوزيف كرويسى .....
271	الفيدرالي : بقلم: مارتن ديداموند .....
301	توماس بين : بقلم: فرنسيس كانافان س. ج. ....
311	إيموند بيرك : بقلم: هارفي مانزفيلد .....
343	جيرمي بنتام وجيمس مل : بقلم: تيموتى فلر .....
373	هيجل : بقلم: بيير هاسنر، ترجمة: آلان بلووم .....
411	ألكسيس ديتوكهيل : بقلم مارفن زيتريوم .....
443	جون ستيوارت مل : بقلم هنرى م. ماجد .....
467	كارل ماركس : بقلم: جوزيف كرويسى .....
503	نيتشه : بقلم: دانهوزر .....

533	..... جون نيوى : بقلم: روبرت هوروتز .
559	..... هوسرل : بقلم: ريتشارد فلکلى ...
585	..... مارتن هيدجر : بقلم: ميکل جاسبای ...
	ملحق : ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسيه بقلم: ناتان
611	..... تارکوف وتوماس ل. بانجل .....

## جون لوك

( ١٦٣٢ - ١٧٠٤ )

يستخدم جون لوك J. Locke قرب بداية كتابه «رسالتان في الحكومة»<sup>(١)</sup> الكلمات الآتية لى يصف النظرية السياسية عند «سير روبرت فيلمر» ، وهو مؤلف اختلف معه لوك بقوة: «إن مذهب (فيلمر) لا يعدو أن يكون سوى القاعدة: كل أشكال الحكومات هي ملكية مطلقة. والأساس الذى يبنى عليه هذا القول هو: ما من إنسان يولد حراً»<sup>(٢)</sup> . وقد تُصاغ تعاليم لوك السياسية الخاصة بالفاظ متناقضة بهذه الطريقة، ولكن باختصار مماثل، كل الحكومات محدودة فى سلطاتها ولا توجد إلا عن طريق رضا المحكومين. والأساس الذى يبنى عليه لوك هذا القول هو : كل الناس يولدون أحراراً.

يصف موضوع الحرية البشرية أعمال لوك التى تكون أكثر أهمية لفهم فكره السياسى وهى: فى كتابه «رسالة عن التسامح»<sup>(\*)</sup> (١٦٨٩)، كتب عن الحرية الدينية، وفى كتابه «رسالتان عن الحكومة» (١٦٩٠)، كتب عن الحرية السياسية، وفى «بعض التأملات فى نتائج انخفاض الفائدة ورفع قيمة النقود» كتب عن الحرية الاقتصادية. وكل عمل من هذه الأعمال هو فحص تعليمى لمبدأ الحرية البشرية، لكن لأن هذا المبدأ يجد بيانه الكامل والسياسى فى كتاب «رسالتان فى الحكومة»، فإن هذا الفصل سيكون مخصصاً كله، فى الغالب، لوصف هذا العمل وتحليله.

(\*) ترجمها عن اللاتينية الدكتور عبد الرحمن بدوى تحت عنوان «رسالة فى التسامح» ونشرتها دار الغرب الإسلامى ببيروت عام ١٩٨٨، كما ترجمتها د. منى أبو سنة ضمن المشروع القومى للترجمة (رقم ٢٨) . (المراجع) .



يُخصص الكتاب الأول من «رسالتان في الحكومة» (والذي يُشار إليه، عادة، بوصفه «الرسالة الأولى» أو «عن الحكومة»، ونُشر الآن لماماً، وقلما يُقرأ لمناقشة ودحض الحجة التي قدمها «فيلمر» والتي تذهب إلى أن الملوك يحكمون عن طريق حق إلهي موروث منذ آدم. ويبدأ الكتاب الثاني من «رسالتان في الحكومة» (والذي يُسمى، عادة، «الرسالة الثانية» أو «عن الحكومة المدنية»، ونُشر غالباً وُقرئ كما لو كان عملاً منفصلاً) بتلخيص مختصر لحجة «الرسالة الأولى»: فبعد أن دحض لوك مبدأ الحق الإنهائي، الذي نظر إليه كثيرون، بالتالي، على أنه الأساس لسلطة أميرية، أعرب عن مسئوليته لكي يشرح ما يُنظر إليه على أنه الأساس الصحيح للحكومة.

يبدأ بحث لوك بالسؤال العظيم: ماذا عساها أن تكون السلطة السياسية؟ والإجابة عن هذا السؤال - أي «فهم حق السلطة السياسية» [فقرة ٤] (\*) وشرح «الحكومة الحقيقية الأصلية، ومداها، وغايتها» (٢) - هي الموضوع الأساسي لكتاب «الرسالة الثانية». وسنقدم في البداية التعريف التالي:

**«أنا أعني بالسلطة السياسية إذن حق سن القوانين، وتطبيق عقوبة الإعدام، وما نونها من المقويات لتنظيم الملكية والمحافظة عليها، واستخدام قوة المجتمع في تنفيذ هذه القوانين، وفي الدفاع عن الدولة ضد العدوان الخارجي، وكل ذلك ليس إلا من أجل الخير العام».**

[فقرة: ٣]

غير أنه يقال لنا في الحال أنه لكي نفهم هذا التعريف، فإن علينا أن ننظر، أولاً، إلى «ما هي الحالة التي يكون عليها كل الناس بصورة طبيعية»، وهذه هي «حالة الحرية الكاملة»، و«حالة المساواة أيضاً». وتشتق الحرية الطبيعية من المساواة الطبيعية.

(\*) كل الإشارات في النص في هذا الفصل هي إشارات إلى أقسام من كتاب «الرسالة الثانية» (المؤلف).

«ليس هناك شيء أكثر وضوحاً من القول بأن مخلوقات من نفس النوع والرتبة، تنعم بكل مزايا الطبيعة نفسها، وتستخدم نفس الملكات، تكون أيضاً متساوية فيما بينها، بون خضوع، أو انقياد أحدها للآخر» .

[فقرة : ٤]

لكن على الرغم من أن حالة الطبيعة هذه هي حالة الحرية:

«فإنها ليست حالة من الإباحية.. فحالة الطبيعة تمتلك قانوناً للطبيعة ليحكمها ويلزم كل شخص» .

[فقرة : ٦]

ويجب ألا تفهم الحرية الطبيعية للإنسان على أنها تعني أن الناس لا يردعهم أي قانون؛ لأنه :

«في كل حالات الكائنات المخلوقة التي لديها القدرة على الأخذ بالقانون تنعدم الحرية إذا انعدمت القوانين» .

[فقرة : ٥٧]

«إن الحرية الطبيعية للإنسان ليست... سوى أن يمتلك قانون الطبيعة لحكمه» أي «أن لا يكون تحت أي رادع آخر سوى قانون الطبيعة» .

[فقرة : ٢٢]

«ويطمّ العقل، الذي يكون هو القانون، كل البشر إذا استشاروه أنهم لما كانوا جميعاً متساوين، ومستقلين، فإنه لا ينبغي أن يوقع منهم ضرراً بالآخر في حياته، أو صحته، أو حريته، أو ممتلكاته... ولما كنا مزودين بملكات متماثلة، ونشارك كلنا في مجتمع واحد للطبيعة، فإنه لا يمكن اقتراض أي خضوع بيننا قد يجعل لنا

السلطة لأن يحطم بعضنا بعضاً، كما لو كنا قد خلقنا من أجل  
مآرب الآخرين، مثل الحيوانات الدنيا التي خلقت من أجلنا» .

[فقرة : ٦]

وهكذا تُظهر تعاليم قانون الطبيعة في حالة الطبيعة أنه يختلف أم الاختلاف عما  
تعلمناه عن طريق هوبز من قبل، فحالة الطبيعة، بالنسبة لهوبز، هي حالة حرب «كل  
إنسان ضد كل إنسان». أما لو كان لا يساوي بين حالة الطبيعة، وحالة الحرب، فهو  
يقول، بدلاً من ذلك:

«إن الاختلاف الواضح بين حالة الطبيعة وحالة الحرب اللتين خلط  
بينهما، مع ذلك، بعض الناس (\*) ، اختلاف بعيد للفاية مثل  
الاختلاف بين حالة السلام، والإرادة الخيرة، والمساعدة المتبادلة،  
والمحافظة، وبين حالة العداوة، والحقد، والعنف، والتحطيم  
المتبادل، فهما بعيدتان عن بعضهما البعض الآخر» .

[فقرة : ١٩]

إن انطباعنا الأول عن حالة الطبيعة عند لو ك هو، بالتالي، انطباع عن أشخاص  
يعيشون معاً في سلام وود، في العصور الأولى للبشرية، قبل ظهور المجتمع المدني،  
ويستمتعون بالحرية الطبيعية، والمساواة في مناخ السلام، والإرادة الخيرة، في ظل  
فائدة حكم قانون الطبيعة.

لكن دعنا، الآن، نفحص بتفصيل أكثر العناصر الرئيسية لهذا الانطباع الأول.  
ماذا عساها أن تكون حالة الطبيعة؟ كيف تكون سلمية؟ وما هو قانون الطبيعة الذي  
يحكمها؟

(\*) يقصد توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) في كتابه التين بصفة خاصة وفلسفته السياسية بصفة عامة  
(المراجع) .

ملاحظتنا الأولى، بناء على فحص أكثر دقة، هي أن حالة الطبيعة ليست محددة بالحالة الأصلية للإنسان، حالة ما قبل السياسية ، فعندما يجيب لوك، في البداية، عن السؤال عما إذا كانت حالة الطبيعة موجوده في وقت ما، فإن المثال الذي يقدمه ليس من أمثلة الأشخاص الذين يسبقون ما هو سياسى، بل، بالأحرى، من أمثلة الأشخاص الذين هم، في الأساس، وإلى درجة غير عادية، سياسيون:

«كثيراً ما يسأل السائلون، وفي ذهنهم أن ذلك اعتراض خطير: أين يمكن أن نجد البشر في حالة الطبيعة هذه؟ ويكفى للإجابة عن هذا السؤال أن نقول الآن إنه لما كان كل الأمراء وحكام الحكومات المستقلة في جميع أنحاء العالم هم في حالة الطبيعة، فإنه يكون جلياً أن العالم لم يخل، وإن يخلو من فئة من البشر ما زالت في هذه الحالة» .

[فقرة: ١٤]

إن كل الأمراء والحكام – أعني أناساً متحضرين يعيشون في علاقة مدنية مع أناس آخرين كثيرين – في حالة الطبيعة. ومثال تال هو مثال الرجل السويسرى والهندي، حيث كان كل واحد منهما على الأقل رجلاً ذا خبرة سياسية، تقابلاً في أدغال أمريكا، يقول لوك عنهما

«لقد كانا في حالة الطبيعة تماماً في إشارة كل منهما إلى الآخر».

[فقرة: ١٤]

إذا لم تكن عبارة «حالة الطبيعة»، كما نرى، مرتبطة، أحياناً، بحالة الإنسان فيما قبل السياسية، فماذا عساها أن تكون حالة الطبيعة إذن، على وجه الدقة؟ يقدم لوك هذا التعريف المختصر

«إن حالة الناس الذين يعيشون معاً وفقاً للعقل، نون رئيس عام على الأرض ذي سلطة للحكم بينهم هي ، بصورة ملائمة، حالة



## الطبيعة.

### [فقرة : ١٩]

إن حالة الطبيعة أكثر شمولاً من وصف لحالة الإنسان التي تسبق ظهور المجتمع المدني. إنها صورة معينة من العلاقة البشرية لأن وجودها، عندما توجد، يكون دون إشارة إلى درجة الخبرة السياسية للناس فيها، وقد توجد في أى وقت في تاريخ البشرية، بما في ذلك الوقت الحاضر:

«فحيثما يكون هناك عدد من الناس، ومع ذلك يرتبط بعضهم ببعض، وليست لديهم سلطة حاسمة يلجئون إليها، فإنهم لا يزالون في حالة الطبيعة» .

### [فقرة : ٨٩]

وإذا استخدمنا ألفاظ تعريف حالة الطبيعة، فإننا نستطيع أن نستمد تعريفاً لنقيضها. وهي حالة من الناس يعيشون معاً مع وجود رئيس عام على الأرض ندى سلطة للحكم بينهم وبمعنى آخر، نقيض حالة الطبيعة هو المجتمع المدني

«إن أولئك الذين يتحدون في مجموعة واحدة، ولديهم قانون عام راسخ، وسلطة قضائية يلجئون إليها؛ أعنى وجود سلطة تفصل في المنازعات بينهم، وتعاقب المعتدين، يكونون في مجتمع مدني بعضهم مع بعض؛ أما أولئك الذين ليس لهم ملاذ على الأرض أو مثل هذا اللجوء العام، فإنهم لا يزالون في حالة الطبيعة»

### [فقرة : ٨٧]

ما قلناه يوضح المعنى الذي يجب ألا نخلط فيه بين حالة الطبيعة، وحالة الحرب. فهما لا تتحدان، ومع ذلك فإنهما ليستا نقيضين فاختلافهما يكمن في الواقعة التي تذهب إلى أنهما ليستا شيئين من نفس النوع. ومن الخطأ أن نخلط بين حالة الطبيعة،

وحالة الحرب، مثلما نخلط بين المجتمع المدني وحالة الحرب؛ فهذا الخلط يكشف عن سوء فهم لتعريفهما، لأن حالة الحرب لا تتضمن اللفظ الأساسي (أى «رئيس عام») لتعريف كل من حالة الطبيعة، والمجتمع المدني.

من الكلمات التي تعرّف حالة الحرب تدخل عنصراً مختلفاً أتم الاختلاف، وهو استخدام القوة بدون حق، وبدون عدالة، وبدون سلطة.

«إن استخدام القوة بدون سلطة تضع مَنْ يستخدمها باستمرار في حالة حرب» .

[فقرة: ١٥٥]

«إن الاستخدام الجائر للقوة هو، بالتالى، الذى يضع الإنسان في حالة الحرب مع الآخر» .

[فقرة: ١٨١]

«إن مَنْ يستخدم القوة بدون حق.. يضع نفسه في حالة حرب مع أولئك الذين يستخدم القوة ضدهم...» .

[فقرة: ٢٣٢]

وأخيراً، «إنها القوة وحدها» .

[فقرة: ٢٠٧]

التي تؤسس حالة الحرب، أعنى أن وجود حالة الحرب لا يعتمد على وجود، أو غياب حاكم عام

«إن عدم وجود حاكم بشرى عام يتمتع بسلطة القضاء بين الناس تلك هي حالة الطبيعة، أما اللجوء إلى القوة، بدون وجه حق

والإضرار بشخص آخر، فتلك هي حالة الحرب، وهما معاً  
توجدان حيثما يغيب الحاكم العام» .

[فقرة: ١٩]

ولما كان استخدام القوة بدون وجه حق يعني حالة الحرب، فإن نقيضها، أعنى  
حالة السلم، تُعرّف بأنها حالة الناس الذين يعيشون معاً حيث لا يكون هناك استخدام  
للقوة بدون حق (أو الشيء نفسه، حيث لا تُستخدم القوة إلا مع الحق). وقد نحدد الآن  
تماماً ، بالتالى ، المعنى الذى تختلف فيه حالة الطبيعة عن حالة الحرب:

١ - تتسم حالة الطبيعة بغياب حاكم عام، وبغياب أى قانون سوى قانون الطبيعة.

٢ - فى حين أن المجتمع المدنى، وهو نقيض حالة الطبيعة، يتسم بوجود حاكم  
عام ذى سلطة لغرض القانون المدنى.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه، بالتالى، سواء داخل حالة الطبيعة، أو داخل المجتمع  
المدنى :

٣ - توجد حالة الحرب إذا استُخدمت القوة بدون وجه حق

٤ - أو توجد حالة السلام، نقيض حالة الحرب، إذا لم يوجد استخدام للقوة بدون حق

وهذا يعنى أن حالة السلام قد تسود أحياناً، وقد تسود حالة الحرب أحياناً  
أخرى، فى حالة الطبيعة، وأيضاً فى المجتمع المدنى، وأنه مهما ميزنا بوضوح حالة  
الطبيعة، وحالة الحرب بعضهما عن بعض ، فإننا لن نتخلص، على الإطلاق ، من  
السؤال الجوهرى وهو هل هناك حرب فى حالة الطبيعة؟

لكن قبل أن نتجه إلى هذا السؤال، فإنه يجب علينا أن نفهم أولاً كيف يمكن أن  
توجد حالة الحرب داخل المجتمع المدنى، الذى يوجد فيه حاكم عام ذى سلطة لمنع  
استخدام القوة بدون وجه حق. قبل أن يقول لوك، فى حقيقة الأمر، أن حالة الحرب  
يمكن أن توجد «حيث يوجد، ولا يوجد، حاكم عام»، فإنه يقدم تعريفاً يبدو أنه يقول

العكس، يبدو أنه يستبعد حالة الحرب من المجتمع المدني:

«إن الإلتجاء إلى القوة أو الرغبة الصريحة في الاعتداء على شخص آخر حيث لا توجد سلطة عامة على الأرض يمكن أن يستتجد بها المظلوم قتلك هي حالة الحرب» .

[فقرة: ١٩]

إن حل هذه الصعوبة يكمن في الواقعة التي تقول إنه حتى في المجتمع المدني لا يمكن أن تكون السلطة المدنية فعالة باستمرار:

«وهكذا فإن اللص، الذي لا أستطيع أن ألحق به ضرراً إلا عن طريق اللجوء إلى القانون، لأنه سرق كل ما أملك، عندما يتحرف بي لكي يسرق حصاني، أو معطفي، لأن القانون، الذي وجد من أجل المحافظة عليّ، عندما لا يستطيع أن يتدخل لكي يحمي حياتي من قوة طارئة، التي إذا فقدت، فإنها لا يمكن أن تُعوض، يسمح ليّ بالدفاع عن النفس وشن الحرب على المعتدي، أعني الحرية لأن أقتل المعتدي، لأن المعتدي لم يدع مجالاً للجوء إلى القضاء العام» .

[فقرة: ١٩]

إن حالة الحرب لا يمكن أن توجد داخل المجتمع المدني إلا عندما تكون قوة القضاء العام عديمة التأثير. إنه كما لو كان الشركاء - حتى على الرغم من أنهم أخوة مواطنون يلتقون في طريق ملكي هو في هذه الحالة حالة الطبيعة، دون وجود حاكم عام لفض منازعاتهم. وهكذا، فإننا نرى أن حالة الحرب لا يمكن أن تحدث في المجتمع المدني إلا إلى الحد الذي يمكن أن تحدث حالة الطبيعة داخل المجتمع المدني. إن حالة الحرب لا يمكن، إذا تحدثنا بدقة، أن توجد حيثما كانت السلطة المدنية موجودة وتقوم بفرض قانون المجتمع بفاعلية. ولا يمكن أن تحدث حالة الحرب إلا في غياب السلطة



المدنية هذه، أى أن حالة الحرب لا يمكن أن توجد إلا فى حالة الطبيعة، أو فى شىء قريب منها بصورة مؤقتة. إن ما يبدو أنه حالة حرب فى المجتمع المدنى هو، بالأحرى، ما يأتى حالة حرب فى حالة الطبيعة داخل المجتمع المدنى. إن حالة الطبيعة هى

« الحالة التى يعيش فيها كل الناس بصورة طبيعية: أما المجتمع المدنى فهو اختراع بشرى يعوق، فى الغالب، الواقعة التى لا مناص منها، والتى تذهب إلى أن حالة الطبيعة تبقى، على الأقل، من بعض الوجوه، ولا يمكن أن تزول وتُستأصل. ويستفيد لوك، كما سنرى فيما بعد، من هذا التصور فى تكرار حدوث حالة الطبيعة، وحالة الحرب، داخل المجتمع المدنى: وهو يؤكد بهذه الألفاظ الحق فى مقاومة ممارسة السلطة التعسفية والطاغية. وهكذا، فإن لوك يستطيع أن يتحدث عن حالة الحرب التى تحدث فى المجتمع المدنى، كما يستطيع أن يتحدث، دون أن يناقض نفسه، عن «مجتمع مدنى هو حالة سلام تهيمن على أولئك الذين ينتمون إليه، بحيث تحرّم عليهم حالة الحرب» .

[فقرة: ٢١٢]

إن الحرب يمكن أن تحدث بالفعل، بالطريقة التى وصفها لوك، فى المجتمع المدنى، وفى حالة الطبيعة أيضاً .

– مع هذه الاختلافات الحاسمة، وهى أنه من المحتمل إلى حد كبير أن تبدأ الحرب فى حالة الطبيعة أكثر مما تبدأ فى المجتمع المدنى، وما أن تبدأ، فإنه يكون أكثر صعوبة وضع حد لها؛ لأن القوة لا يمكن أن تفسح المجال :

«للتعين العادل للقانون» .

[فقرة: ٢٠]

كما هى الحال فى المجتمع المدنى.

دعنا نعود إلى النظر في حالة الطبيعة بالمعنى الأكثر تحديداً والأكثر كشفاً لحالة الإنسان الأصلية، حالة ما قبل السياسة، ودعنا نتساءل مرة ثانية. هل هناك حرب في هذه الحالة؟ ربما يكفي من فقرات عديدة نقدمها أن نبين الإجابة عن هذا السؤال:

«إنني أسلم تماماً بأن الحكومة المدنية هي العلاج الأصيل لعيوب وآفات حالة الطبيعة، التي لابد أن تكون كبيرة بالتأكيد عندما يكون الناس حكماً أو قضاة في قضاياهم الخاصة؛ لأنه من اليسير أن نتصور أن من يكتن جائرًا إلى حد إلحاق الأذى بأخيه نادرًا ما يكون عادلاً بحيث يدين نفسه بسبب هذا الضرر» .

[فقرة : ١٣]

إن حالة الطبيعة .

«يجب ألا تنوم وتستمر» بسبب «الشعور التي تنتج، بالضرورة، من كون الناس حكماً أو قضاة في قضاياهم الخاصة». في حالة الطبيعة «نجد أن لدى كل شخص السلطة التنفيذية لقانون الطبيعة» .

[فقرة : ١٣]

وعلى الرغم من أن قانون الطبيعة

«معقول، وسهل الفهم بالنسبة للمخلوق العاقل، ولدارسه»

[فقرة : ١٢]

فإن الناس، لأنهم ينحازون لما فيه مصلحتهم، بالإضافة إلى أنهم يجهلون الحاجة إلى دراسته، ليسوا مبالين بأن يقرؤا بأنه قانون مفروض عليهم ينطبق على قضاياهم الخاصة» .

[فقرة : ١٢٤]

إذا كانت السلطة، للتنفيذية للقانون فى أى دولة فى أيدي الأشخاص الجهلة والمغرضين الذى يسيئون تطبيقه على الآخرين، ويرفضون تطبيقه على أنفسهم، فهل يختلف تنفيذ القانون فى هذه الحالة بأية طريقة لها مغزى ودلالة عن استخدام القوة بدون وجه حق؟ يقدم لوك فقرات كثيرة مشبهة لكى يدعم النتيجة، التى تقول إنه لا يمكن تمييز حالة الطبيعة عن حالة الحرب باستمرار.

لكن يبدو أن هذه النتيجة لا تطابق الوصف السابق لحالة الطبيعة (وهو أن «أناساً يعيشون معاً وفقاً للعقل»)، إذا لم ننظر فى إمكان أن لوك يحث قراءه على النظرية الغريبة جداً وهي أن العقل ينصح الناس، أحياناً، بأن يقتلوا الآخرين كما أن النتيجة تبدو أنها تناقض تعليم قانون الطبيعة، وهو أنه :

**«لا ينبغي أن يضر شخص ما شخصاً آخر فى حياته، وصحته،  
وحريته، أو ممتلكاته» .**

[فقرة : ٦]

فما عساه أن يكون، بالتالى. قانون الطبيعة؟ وما الإلزامات التى يفرضها؟  
تتقرر إلزامات قانون الطبيعة بطريقتين هما كل شخص ملزم بأن يحافظ على ذاته، وكل شخص ملزم بأن يحافظ على البشرية كلها

**«إن كل شخص، من حيث إنه ملزم بأن يحافظ على نفسه، وأن لا يتخلى عن مركزه بصورة إرادية، ينبغي عليه، كذلك لنفس السبب، أن يحافظ على باقى البشر، بقدر المستطاع، ولا يلحق ضرراً بحياة الآخرين، ولا يزيل ما يميل إلى المحافظة على حياتهم، وحريتهم، وصحتهم، وأعضائهم، أو أملكهم» .**

[فقرة : ٦]

لدينا فى هذه الفقرة عبارات مباشرة، وواضحة عن إلزامات غير أنانية خاصة بالردع فى علاقاتنا مع أقراننا، لكنها ليست، كما نرى، بدون قيد. فهل عندما لا يكون هناك حاكم أو قاضى عام، يدخل «بقاء الإنسان الخاص»، غالباً، «فى تنافس»؟ وعندما يدخل فى تنافس، فماذا يكون، بالتالى، واجبه؟ إلى أى مدى يستطيع أن يفعل «لكى يحافظ على باقى البشر»؟ ما الاعتبارات التى توحى به عندما يتعهد «بأن ينصف مَنْ يخالف القانون»؟ إنه «ملزم بأن يحفظ على نفسه» عن طريق قانون الطبيعة، كما أنه ينبغى عليه «أن يحافظ على باقى البشر، بقدر المستطاع»؛ فهل واجبه هذان يتناقضان؟

تبين فقرات كثيرة أن ثمة ارتباطاً وثيقاً بصورة مدهشة بين المحافظة على الذات، والالتزام بالمحافظة على البشر كلهم. ونجد فى مثال إثر مثال أن تنفيذ واجب المحافظة على الآخرين يقترن بحق قتل الشخص الآخر الذى يهدد، أو قد يهدد، المحافظة على ذات المرء. إن الشخص الذى يعتدى على، لا بد أن يُعامل بوصفه غير مناسب لأن يرتبط مع الموجودات البشرية، أى يجب أن يعامل بوصفه حيواناً متوحشاً، ويعامل، من ثم، على أنه تهديد لكل البشر:

«من المعقول والعدل أن يكون لدى الحق فى أن أدمر ما يهددنى بالدمار أو القضاء على؛ لأنه يجب المحافظة، عن طريق قانون الطبيعة، على الإنسان بقدر المستطاع، عندما لا يمكن المحافظة على الجميع، فإن سلامة البريئ يجب أن تفضل على سلامة الجانى، إذا استحالَت المحافظة على سلامة الجميع، إذ يحق للمرء فى هذه الحالة أن يفتك بمن يعطى الحرب عليه أو يناصبه العداء جهاراً، مثلما يحق له الفتك بالنثب أو الأسد» .

[فقرة: ١٦]

يبدو فى هذه الصياغة أنه لا يوجد تناقض بين واجب المحافظة على الذات، وواجب المحافظة على كل البشر بقدر المستطاع بيد أن إمكان إساءة الحكم واضحة، إذا

اضطر الشخص أن لا يحكم فقط على «مَن يشن حرباً عليه»، وأن يدمره ويحطمه، بناءً على هذا الحكم وهكذا، فإننا قد لا نستطيع أن نميز، من الناحية العملية، بين الجهد المضنى والوفاء بالالتزام بالمحافظة على باقى البشر وبين الاهتمام المفرط بالمحافظة على الذات، وربما يصبح هو نفسه، فى غياب رادع آخر، تهديداً لا مبرر له للسلام، والمحافظة على الآخرين

إن الاعتداء على الآخرين هو، بالفعل، تعدى على قانون الطبيعة وننتهاك له؛ لأنه يعرض الجميع لخطر متزايد؛ إنه يعرض البقاء للخطر. وإذا أسوأ فهم قانون الطبيعة، كما يحدث عن طريق أولئك الذين لا يدرسونه، أعنى عن طريق أولئك الذين لا ينظرون بصورة كافية إلى أهمية شروط السلام العام لبقائهم الخاص، مدفوعين عن طريق رغبتهم القوية فى المحافظة على الذات، فإن النتيجة العامة هى تدمير الحياة

إن الصلة بين قانون الطبيعة والرغبة فى المحافظة على الذات عميقة «إن الرغبة الأولى والقوية التى غرسها الله فى الناس، ووضعها فى المبادئ الخالصة لطبيعتهم، هى المحافظة على الذات»<sup>(٤)</sup>. والناس على يقين بأنهم عندما يتعقبون هذه الرغبة، فإنهم يفنون، أيضاً، بواجبهم نحو الله، والطبيعة.

«لأن الرغبة، أى الرغبة القوية فى المحافظة على حياة الإنسان ووجوده، قد غرسها الله نفسه فيه [الإنسان] من حيث إنها مبدأ للفعل، فإن العقل، الذى هو صوت الله بداخله، لا يستطيع سوى أن يعلمه ويؤكد له أنه عندما يتعقب هذا الميل الطبيعى الذى لديه للمحافظة على وجوده، فإنه يتبع إرادة خالقه»<sup>(٥)</sup>.

إن مجرى السلوك الذى يتجه نحو المحافظة على الذات، لا يتفق، بالتالى، مع العقل فحسب، الذى هو قانون الطبيعة، ولكن ربما استطاع المرء أن يقول إنه التعريف التام للسلوك العاقل. وبهذا المعنى، يكون قانون الطبيعة معروفاً لجميع الناس، وبهذا المعنى، لا يستطيع الناس سوى أن يتبعوا تعاليمه. لكن بمعنى آخر، فيما يخص فهم الوسيلة التى قد تتحقق بواسطتها هذه الرغبة، فإن الناس يجهلون قانون الطبيعة:

«لأنه ينقصهم دراسته»، ويسلكون، بالتالى، سهواً، بصورة تناقض تعاليمه، أى بصورة تناقض العقل؛ أى تناقض اهتمامهم بالمحافظة على ذاتهم الخاصة. وعلى الرغم من أن قانون الطبيعة قد يكون «مكتوباً فى قلوب كل البشر» .

[فقرة: ١١]

بمعنى ما، فإنه بمعنى آخر هناك احتمال أن الناس فى حالة الطبيعة يستطيعون أن يعرفوا كيف يطيعونه. إن قانون الطبيعة معروف، وغير معروف. وينبغى على الناس أن يكتشفوا، ويخترعوا، الشروط التى تمكنهم من أن يحققوا رغبتهم الطبيعية فى المحافظة على الذات.

وهكذا، فإن مصدر قانون الطبيعة يوجد فى رغبة الناس القوية وهذا القانون يمتلك السلام والمحافظة على الذات من حيث إنهما غايته. ويجب أن يُطاع، بسبب الرغبة الكلبة فى البقاء، وهو لا يعتمد على فرض إزامات على الآخرين. وعلى الرغم من أنه قد تُرى علاقة ما بالتعاليم السابقة فى هذا، مقارنة بالتصورات الكلاسيكية وتصورات العصر الوسيط لقانون الطبيعة، فإنها، بالفعل :

«نظرية غريبة جداً» .

[فقرة: ٩]

لأن قانون الطبيعة هذا لا يهتم بتفوق الإنسان، ولا يهتم بحب الله، وبحب الإنسان لأقرانه. ولا بد أن يقال إن لوك لا ينكر، بوضوح، أهمية التفوق، أو الحب؛ لأنه يتقاضى عنهما ببساطة. ولهذا، فإنه، نادراً، ما يستخدم، أو قل إنه لا يستخدم على الإطلاق، فى «الرسالة الثانية» كلمات مثل محبة، ونفس، وأخلاق، وأخلاقية، وفضيلة، ونبل، أو حب. فهى ليست أساسية لتفسيره لأساس المجتمع المدنى. ومن أجل هذه المهمة (أى التفسير) يذكر قوى أخرى، أكثر قوة، وكلية فى الطبيعة البشرية - فضلاً عن ذلك هى الأكثر قوة؛ إذ يبدو الأمر كما لو كان يقول: إننى لا أنكر أن الناس معتدلون، وعادلون

فى الغالب، وأن بعضهم يناضل من أجل التفوق والامتنياز، كما أننى لا أنكر أن بعضهم يحركه الخوف أو حب الله ، ومحبة أقرانهم، بلؤكد فقط أنه عندما ننظر إلى الأساس الحقيقى للمجتمع السياسى، أى الأصول الحقيقية للحكومة، فإننا لا نجد واحدة من هذه، أعنى الخوف، حب الله ، ومحبة الآخرين، بدأت أهمية كاهية تستحق الذكر، فما هو ذو قيمة ما يكون كلياً، وقوياً، أى ما يوجد بقوة مسيطرة داخل كل إنسان، أى ما يمكن أن يعتمد عليه فى حكم سلوك الإنسان.

إن أساس قانون الطبيعة هو تلك الرغبة القوية المغروسة داخل كل إنسان. وتحدد الرغبة فى المحافظة على الذات كيف يسلك الناس، لأن الناس لا يستطيعون أن يسلكوا خلافاً لذلك، فإن هذا السلوك لا يمكن أن يكون خاطئاً على الإطلاق .

(لم يسمح الله، والطبيعة، على الإطلاق، للإنسان أن يتخلى عن  
ذاته إلى حد إغفال المحافظة عليها) .

[فقرة: ١٦٨]

ولابد أن يسلم الناس بأنهم يمتلكون الحق فى أن يفعلوا ما يعجزون عن عدم فعله وليست هناك حكومة تُؤسس، بأمان، فى الطبيعة لا تسمح للناس بأن يسلكوا، وحتى لا تشجعهم على ذلك، لأنهم لا يستطيعون أن يسلكوا. ويحكم مبدأ الفعل هذا الذى لا يتغير سلوك الناس فى ظروف وحالات متغيرة ومتنوعة، وفهمه من حيث إن أساس قانون الطبيعة هو، بالتالى، الأساس الضرورى لبحث فى طبيعة السلطة السياسية. وبالتالى، عندما نقرأ عبارة لوك التى تقول إن القوانين المدنية للمجتمع السياسى

«لا تكون صحيحة إلا من حيث إنها تُؤسس على قانون الطبيعة،  
الذى عن طريقه يجب أن ننظم، ونفسر»

[فقرة: ١٧٢]

فإنه يجب علينا أن نضع فى الاعتبار مضمون قانون الطبيعة، إذا كان يجب علينا أن نقدّر دلالة السياسية

«فإنّامات قانون الطبيعة لا تنتهى باجتماع الناس، بل تصبح فى الكثير من الأحوال متماسكة الأجزاء»، وتقترب بها عقوبات من وضع البشر معروفة تسند إليها من أجل تأمين التقيد بها. وهكذا فإن قانون الطبيعة يكون بمثابة قاعدة أزلية لكل الناس؛ المشرعين وغير المشرعين أيضاً. إن القواعد التى يقومون بوضعها لتنظيم أفعال الأشخاص الآخرين، بالإضافة إلى أفعالهم الخاصة، لا بد أن تتفق مع قانون الطبيعة؛ أعنى لا بد أن تتفق مع إرادة الله، التى يكون هذا القانون إعلاناً عنها، ولأن قانون الطبيعة الأساسى هو المحافظة على البشر، فلا يمكن أن يكون هناك تشريع بشرى يكون خيراً أو صحيحاً ويتعارض معه».

[فقرة: ١٣٥]

يبدو الانطباع الأول عن حالة الطبيعة عند لوك مختلفاً عن حالة الطبيعة عند هوبز، كما قلنا. غير أننا اكتشفنا، فى حقيقة الأمر، ثلاثة صنوف من التشابه. فعلى الرغم من أن لوك يميز بين حالة الطبيعة، وحالة الحرب، فإن حالة الطبيعة هى الوطن - والموطن الوحيد - لحالة الحرب. إن حالة الطبيعة هى «حالة سيئة» يجب ألا تدوم ومن جهة ثانية، يمكن أن يُصاغ مصدر قانون الطبيعة، ومضمونه، وغايته، باختصار وليس بدقة. فى كلمة «المحافظة على الذات». وأخيراً، لا يشبه تعليم لوك تعليم هوبز فى القول بأن «الحكومة المدنية هى العلاج الملائم لعيوب وآفات حالة الطبيعة».

ومع ذلك، يجب ألا يغيب عن بالنا صحة ذلك الانطباع الأول فهناك، على الرغم من وجود صنوف من التشابه بين لوك وهوبز، اختلاف عميق وله دلالة فى تعاليم كل منهما: فحالة الطبيعة عند لوك ليست عنيفة مثل حالة الطبيعة عند هوبز. وإذا استُخدمت القوة بوجه عام، كما يبدو، دون وجه حق فى حالة الطبيعة عند لوك، فإن ذلك



ليس سبب «الملل الطبيعي للناس لأن يضر كل منهم الآخر» على حد تعبير هوبز؛ لأن لوك لا يتحدث، كما تحدث هوبز، عن كل شخص بوصفه القاتل المحتمل لكل شخص آخر. إن التهديد الرئيسي للمحافظة على الحياة في حالة الطبيعة لا يكمن في ميول الناس لأن يضر كل منهم الآخر، بل، بالأحرى، كما سنرى، في فقر حالتهم الطبيعية وصعوبتها.

ولما كانت عيوب حالة الطبيعة تختلف في التفسيرين، فإن العلاج الذي يفترضه كل من لوك وهوبز يختلف بالتالي إن النتيجة الرئيسية للاختلاف الحاسم في التفسيرين هي الواقعة التي تذهب إلى أن الحكومة المدنية التي يقدمها لوك لها طابع مطلق أقل جداً من الحكومة المدنية التي يقدمها هوبز. والعلامة الأكثر وضوحاً للاختلاف هي الانتباه الكبير جداً الذي يعطيه لوك لموضوع الملكية

بداية مناقشة لوك للملكية لها ثلاثة عناصر هي

- ١ - تقرير أو افتراض عن الهبة الأصلية الإلهية من العالم للإنسان.
- ٢ - سؤال، يصدر من تقرير، أو افتراض، يخص أصل الملكية الخاصة.
- ٣ - وعد بالإجابة عن السؤال.

«واضح جداً أن الله... الذي أعطى الأرض لبني البشر، قد وهبها للبشر جميعاً. لكن عندما نفترض ذلك، فإن صعوبة كبيرة جداً تبدو للبعض وهي كيف حدث أن امتلك شخص ما ملكية أي شيء... وسأحاول أن أبين كيف يكون للناس ملكية خاصة في أجزاء كثيرة ومتعددة من تلك الأرض التي أعطاها الله للبشر جميعاً، ويدون أي دمج واضح من جانب المشاركين كلهم».

[فقرة: ٢٥]

«ليس لأي شخص سيطرة خاصة تقتصر عليه دون بقية البشر».

[فقرة: ٢٦]

فى المشاع، العام، الأصلى، الذى يتحدث عنه لوك. فكل شخص لىه حق مساو لغيره فى كل جزء مما هو مشترك مشاع. ومع ذلك، فإن هذا لا يمكن أن يعنى أن لكل شخص نصيباً فى ملكية كل شىء لكنه لا يعنى سوى أنه إذا لم يكن هناك، فى الأصل، امتلاك، أى هناك ملكية، إذ لو كان لدى أى شخص حق فى أن يأخذ من المشاع العام أى جزء دون رضا الآخرين، فإنه لن يكون للآخرين ملكية، فمن طبيعة الملكية:

**«أنها لا يمكن أن تنتزع من أحد دون رضاه وموافقة» .**

[فقرة : ١٩٣]

إن التفرير من العالم أعطى للبشرية على المشاع يعنى، ببساطة، أنه فى البداية لم يكن أحد يملك شيئاً. فحالة المشاع الأصلى العام هى حالة انعدام الملكية العامة. وهذا هو السبب فى أن لوك ينتقل فى الحال إلى السؤال: كيف «حدث أن امتلك شخص ما ملكية شىء»؟

تكمّن الإجابة فى أن هناك استثناء واحداً للمشاع الكلى، هذا الاستثناء الوحيد هو شخصية كل فرد.

**« على الرغم من أن الأرض، وكل المخلوقات الدنيا كانت مشاعاً بالنسبة لجميع الناس، فإن لكل إنسان ملكية فى شخصه الخاص. وليس لأحد الحق فيه سوى هذا الشخص نفسه» .**

[فقرة : ٢٧]

وفضلاً عن ذلك، فإن كل شخص لا يملك ذاته فحسب، إنما يملك أيضاً عمله الخاص، الذى هو الامتداد المباشر لشخصه.

**«علينا أن نقول إن نشاط جسده، وعمل يده، هى أمور يملكها هو وحده» .**

[فقرة : ٢٧]

إن الملكية التي يمتلكها كل شخص في شخصه الخاص، وفي عمله الخاص هي الملكية الأصلية، والطبيعية؛ إنها أساس كل ملكية أخرى في حالة الطبيعة. ومن ثم، فإن كل ملكية أخرى تُستمد من هذه الملكية الأصلية، والطبيعية، والتي لا تُستمد من شيء آخر.

كانت هناك في العصور المبكرة أراضى بور شاسعة، وقلة من الناس؛ ولذلك كانت هناك موارد كافية من المؤن الطبيعية مناسبة للغذاء - أى الثمار، والحيوانات المتوحشة في هذا الوضع من وفرة (وحتى ما يتوفر بكثرة) الموارد، يكون التفاح الذي تجمعها ملكاً لك؛ لأنك لم تربط ما يخصك أنت (أعني عملك ونشاطك في جمعه) إلا بشيء لا يخص غيرك (أى التفاح الذي يتدلى على الأشجار، أو يسقط على الأرض). وربما يعترض معترض على ملكيتك لها، زاعماً أنه عن طريق أخذك هذا التفاح من الحالة المشاعة العامة، فإنك تحرمه من فرصة أن يأخذه لنفسه. وعلى الرغم من أن هذا الاعتراض قد لا يكون صحيحاً، فإنه يمكن الرد عليه تماماً عن طريق تذكر حالة الوفرة، في صورة تعديل حاسم وموجود باستمرار وهو: أن ما تأخذه من المشاع الطبيعي، وتمزجه بعملك ونشاطك يكون ملكاً لك .

**«حيث إن هناك مقداراً كافياً لا يقل جودة من الأشياء التي أخذتها يُترك للآخرين على المشاع» .**

﴿فقرة: ٢٧﴾

فيما هو مشاع وعام، يحدث أنك تمتلك التفاح الذي لا يمتلكه أحد عن طريق قطفه، إذا كان هناك تفاح كثير لا يمتلكه أحد يُترك على الأشجار، وتحتها حتى إن أى شخص آخر قد يمتلك تفاحاً كثيراً بأن يقطفه بنفسه إن الشخص الآخر الذي يعترض على ملكيتك للتفاح الذى قُطف لا يزعم، بالفعل، أن التفاح مشاع وعام. وإذا كان التفاح وحده هو كل ما يريده، فإن هناك تفاحاً يكفى وبنفس الجودة يُترك لكى يأخذه. وعندما يدعى ملكية التفاح لذى أصبح فى حوزتك، فإنه لا ينشُد، بالفعل، إلا العمل الذى مزجته به - وليس له أى حق، على الإطلاق، فى هذا العمل:

**«لأن هذا العمل هو ملكية العامل التي لا شك فيها، فإنه لا يمكن أن يكون لشخص غيره الحق فى أن يطالب بما اختلط به، طالما**

أن هناك مقداراً كافياً وبنفس الجودة يُترك فيما هو مشاع عام  
للآخرين» .

[فقرة : ٢٧]

تُكتسب ملكية الأرض الخاصة، في الأصل المشاع، بنفس الطريقة.  
«كل ما يستطيع المرء أن يفلحه، ويزرع، ويصلحه، ويستطيع أن  
ينتفع بنتاجه؛ فهو ملك خاص له» .

[فقرة : ٣٢]

وإذا أثير الاعتراض وهو أن من يستحوذ على الأرض على هذا النحو، يحرم منها  
غيره، فإن الرد نفسه يقوم على نفس الاعتبار الذي أجبتنا به على المعارض من قبل.

« ليس في هذا الامتلاك لقطعة من الأرض عن طريق إصلاحها  
أي إسالة إلى أي شخص آخر، طالما أن هناك مقداراً كافياً من  
الأرض وبنفس الجودة، يُترك للآخرين، وهو نفسه أكثر مما ينتفع  
به المالك. إذ إن ما تُرك للآخرين لم ينقص على الإطلاق نتيجة  
امتلاكه قطعة منها؛ لأن من يترك مقداراً يستطيع الآخرون أن  
يستفيدوا منه، فإنه كمن لم يأخذ شيئاً على الإطلاق» .

[فقرة : ٣٣]

إذا كانت هذه الملكية هي ربط لما هو خاص - أي العمل - وما هو مشاع عام -  
أي الأرض - فلماذا إذن يؤدي الربط لما هو خاص، وما هو مشاع عام، إلى نتيجة  
خامسة تماماً؟

«لا ينبغي لأحد أن يندهش عندما نقول إن ملكية العمل يجب أن  
تكون قادرة على أن تتفوق على الملكية الجماعية للأرض؛ لأن  
العمل هو، بالفعل، ما يضيف قيمةً مختلفة على كل شيء» .

[فقرة : ٤٠]

وعندما تكون هناك أرض كثيرة وعدد قليل من الناس، فإنه مهما يستولى المرء على كثير منها، سوف يتبقى أكثر مما يكفى الآخرين فكأنه لم يأخذ شيئاً. لأن ما أخذ هو قدر ضئيل للغاية، أو هو لا شيء، ذلك لأن الأرض بدون العمل :

**«ليست لها قيمة على الإطلاق» .**

[فقرة : ٤٣]

وهناك طريقة أخرى عند لوك لبيان لماذا يؤدي الربط بين الخاص والمشاع العام إلى ملكية خاصة، وهى أن العنصر الخاص - أى العمل، هو الذى يكون، تماماً، قيمة الشيء؛ أما المواد، أو العنصر المشترك، فهو «يكاد لا يدخل فى الاعتبار» . إن العمل هو الذى يعطى الحق فى الملكية فى حالة الطبيعة؛ لأن

**«العمل يشكل الجزء الأعظم من قيمة الأشياء التى نستمتع بها فى هذا العالم» .**

[فقرة : ٤٢]

**«فالعمل إذن هو ما يكسب الأرض معظم قيمتها وبدونه تكاد تكون عديمة القيمة» .**

[فقرة : ٤٣]

وبالتالى يجب أن نُسَلِّم، بالتأكيد، بأن العمل هو الذى يجعل الأرض ملكاً لى؛ لأن عملى هو الشيء الوحيد الذى له قيمة.

وهناك سببان يجعلان الموارد الطبيعية فى ذاتها بلا أدنى قيمة تقريباً وهما. الأول أن التفاحة تظل بدون منفعة لأى شخص ما لم يقطعها، أو يمتلكها بطريقة ما. وقل مثل ذلك فى الغزال حتى نطارده ونصطاده. فالثمار، والحيوانات، كما توجد فى الطبيعة، وقبل أى إضافة لجهد بشرى، هى بلا نفع أو فائدة للإنسان. وكما أن التفاحة الموجودة فى قارة أخرى، ليست لها فائدة، فكذا بالنسبة للتفاحة الموجودة على بعد

عشرة أقدام لا تكون لها فائدة، ما لم يُضاف إليها العمل أما السبب الثاني: الذى يجعل الموارد الطبيعية بلا أدنى قيمة فهو وفرتها الهائلة، التى تجعل المؤن فائضة عندما يكون عدد الموجودات البشرية قليلاً للغاية نسبياً. وعندما يتحدث لوك عن المؤن من حيث إنها بدون قيمة، فإنه لا يعنى أنها ليست مهمة من أجل البقاء فالهواء الذى نتنفسه، والماء الذى نشربه، أمان حيويان، لكن عندما يكون الهواء، والماء متوفرين بكثرة، فإننا لا ندفع شيئاً من أجل التنفس، أو الشرب، إن الموارد الطبيعية، مثل أى شئ يوجد بكثرة غير محدودة من الناحية العملية، لا تقتضى سعراً، أو مبادلة مكافئة. ويبدو أن هذا يبين أن لوك كن يضع فى اعتباره صورة قانون العرض والطلب، ولذلك، لا يدهشنا أن نجد فى كتاباته الاقتصادية التأكيد أن القيمة، أو السعر، يتحدد عن طريق «الكمية والمنصرف»، (أى ما يرادف العرض والطلب)، ولا يتحدد بواسطة «أى طريقة أخرى فى العالم».

«فمن يقدر قيمة أى شئ بدقة، يجب عليه أن ينظر إلى كميته بالنسبة إلى المنصرف منه؛ لأن ذلك وحده ينظم السعر. إن قيمة أى شئ تكون أكبر، عندما تكون كميته أقل بالنسبة للمنصرف منه .. لأنك إذا غيرت الكمية، أو المنصرف، فإنك تغير، فى الحال، السعر، لكنك لا تغير طريقة أخرى فى العالم. لأنه ليست إضافة أى كمية جيدة فى أى سلعة، أو زيادتها، أو تقليلها هى التى تجعل سعرها أكبر، أو أقل، ولكن عندما تجعل كميته، أو المنصرف منها، أكبر أو أقل، بالنسبة لبعضها الآخر»<sup>(٦)</sup>.

إن الحالة الأصلية هى حالة وفرة مؤن ليست ذات قيمة فى الغالب إنها ليست كثرة فعلية وإنما كثرة ممكنة فقط، تتحول إلى كثرة فعلية عن طريق العمل البشرى والاختراع وما يبدو فى البداية على أنه نوع من الفردوس، واتساع شاسع من أرض خصبة مخزنة جيداً :

**«بالثمار التى تنتجها بصورة طبيعية، والحيوانات التى تفنيها»**

**كل ذلك «نتيجة اليد التلقائية للطبيعة» .**

[فقرة : ٢٦]

[فقرة: ٢٨]

«الأم المشتركة للجميع» .

[فقرة: ٣١]

مع وجود «قلة من المبدزين» .

الذين يستهلكون هذه الوفرة، نقول ما يبدو كذلك في البداية هو مركب من كثير جداً مما هو، في الغالب، عديم القديمة، ولا يكفي لما هو ضروري لأن يجعله ذا قيمة – أعني العمل البشري. ويمكن أن نقارن :

[فقرة: ٣٢]

«العوز» العام .

للحالة البدائية بحالة :

[فقرة: ٣٧]

«السكان الهنود، والأمريكيين المحتاجين، والباثسين» .

«إن الذين هم أغنياء في الأرض، وفقراء في سائر مرافق الحياة، الذين وفرت لهم الطبيعة مواد الوفرة بسخاء مثل الأفراد الآخرين؛ أعني زودتهم بالقربة الخصبة، جديرون بأن ينتجوا بوفرة وكثرة ما قد يجلب الغذاء، والكساء، والمتعة، إلا أنهم بسبب الحاجة إلى تطويره عن طريق العمل، لا يمتلكون جزءاً من المائة من وسائل الراحة التي نستمتع بها» .

[فقرة: ٤١]

وسبب رئيسي آخر للعوز والحاجة إلى ما هو مشاع وأصلي هو أن :

«الجزء الأكبر من الأشياء المفيدة، بالفعل، لحياة الإنسان... هي بوجه عام، الأشياء التي لا تستمر طويلاً؛ فهي إذا لم تُستهلك عن طريق الاستخدام أو الاستعمال، فإنها تفسد وتفنى بذاتها» .

[فقرة: ٤٦]

وربما تكون هذه الحقيقة الطبيعية الخاصة بالفساد هي التحديد الأساسي للملكية في حالة الطبيعة.

إن الطبيعة تحدد، بشدة، الملكية فيما هو مشاع وعام

«فبقدر ما يستطيع أى شخص أن يستفيد بأى فائدة من فوائد الحياة قبل أن تفسد، فإنه يثبت ملكيته عن طريق عمله. وأما ما يجاوز ذلك فهو أكثر من نصيبه أو حصته، وينتمى إلى الآخرين».

[فقرة : ٣١]

وملكية الأرض محدودة بقصورة مماثلة:

«إن من يزرع، ويحصد، ويخضر، وينتفع من ذلك قبل أن يفسد، يكون حقاً خاصاً له، ومن يسور أرضاً، ويستطيع أن يغذى الماشية، ويستخدمها، فإن الماشية، والإنتاج يكون ملكاً خاصاً له أيضاً. لكن إذا تلف عشب أرضه التى يسورها وفسد على الأرض، أو تلف ثمار زراعته دون أن يجمعه ويخضره، فإنه ينظر إلى هذا الجزء من الأرض، على الرغم من أنه فى حوزته، على أنه شيء عديم النفع، ويعتبر بوراً بحق لأى شخص أن يمتلكه» .

[فقرة : ٣٨]

يبدو أن لوك قد استمد من الواقعة الطبيعية للفساد نوعاً من القاعدة لكى يؤكد التوزيع العادل للخيرات الموجودة فى حالة ما هو مشاع وعام. والبرهان معقول، غير أن اعتباراً لسؤالين يكشف عن عدم كفاية تفسير لوك لمناقشة الفساد. أولهما: لماذا تكون هذه القاعدة ضرورية؟ وثانيهما: هل هى فعالة أو ذات تأثير؟

لابد أن يكون أساس الملكية فى الحالة الأصلية، كما شرحناه، هو ما يتوافر بكثرة من المؤن الطبيعية. إن عملك فى قطف تفاحة يجعلها ملكاً لك، إذا ترك تفاح كاف وبنفس الجودة للآخرين. لكن عندما تكون هناك كثرة كهذه، فما هى الحاجة إلى وجود قاعدة لتحديد التجميع والتراكم؟ إن الكمية التى تأخذها لا تهمنى، طالما أنك قد تركت لى ما يكفى وبصورة جيدة؛ ولا أهتم بما إذا كان ما تأخذه يفسد أم لا عندما يكون فى حوزتك وملكاً لك. وإذا كنت أحقق بحيث إنك تضيع عملك فتكتسب وتجمع أكثر مما يمكن أن تستخدم، فإنك تفشى نفسك ولا تغشنى أنا.



إن بعض وسائل تحديد التراكم والتجميع لا تكون مطلوبة وضرورية إلا إذا كان هناك أقل مما يتوافر بكثرة، أى إلا إذا كان ما يؤخذ يترك أقل مما يكفى الآخرين لكن عما إذا كانت قاعدة ما تقوم على الفساد تخدم فى تحديد التراكم والتجميع، فإنها تعتمد حتى فى هذه الحالة على ما إذا كانت تنطبق على سلع وخيرات قابله للتلف والفساد أو تدوم طويلاً. افترض أن شخصاً حقق احتكاراً مطياً فعالاً للجوز أو البندق، ولم يترك شيئاً للآخرين، لأنها قد

**«تستمر صالحة للأكل عاماً بأكمله» .**

[فقرة: ٤٦]

فإنه يستطيع أن يأخذ مدة طويلة فى أكل المخزون منها دون أن يفسد. إن قاعدة الفساد ستكون غير فعالة فى تحديد ملكية هذه السلع لندرة، والتي تدوم طويلاً

إن أية قاعدة تحدد التراكم والتجميع ليست ضرورية عندما تكون هناك وفرة كبيرة من المؤن. وإذا كانت هذه القاعدة، فى ظل ظروف أخرى. ضرورية، فإن القاعدة التي تقوم على الفساد لا تكون فعالة فى حالة السلع التي تدوم طويلاً. إن قاعدة الفساد يمكن أن تكون ضرورية وفعالة من حيث إنها وسيلة لمشاركة عادلة فى حالة ندرة سلع قابلة لتلف والفساد فقط. لكن تأسيس الملكية فى الحالة الأصلية، عن طريق مزج العمل بمؤن طبيعية، يعتمد تماماً، كما رأينا، على وفرة كبيرة للغاية، وفرة تحقق، بصورة آلية، ترك ما يكفى الآخرين. وإذا لم يكن هناك ما يكفى كل شخص. فإنه لا شيء، حتى العمل، يستطيع أن يؤسس حقاً فى جزء من الكل، حقاً لاستبعاد كل الأشخاص الآخرين. وإذا لم يستطع العمل أن يؤسس حقاً فى الملكية عندما تكون هناك ندرة، فإنه لا شيء يستطيع أن يفعل ذلك فليست هناك طريقة أخرى فى الحالة الأصلية. إن حق الملكية قد ينتقل عن طريق المقايضة، أو البيع، ولكن العمل لا يستطيع إلا أن يبدأ الملكية. قصارى القول، إذا كانت هناك ندرة فى المؤن القابلة للفساد والتلف فى الحالة الأصلية، فإنه لا يمكن أن تكون هناك ملكية طبيعية لا يمكن أن تكون هناك إلا ملكية لما هو مشاع عام، والنتيجة هى أنه حتى عندما يكون الشيء النادر القابل للتلف والفساد وفى حوزتك، فإن أى شخص آخر يكون له، مع ذلك، الحق فيه مثلما

يكون لديك الحق فيه وقد يؤسس الحق، أثناء لصراع على الملكية التي تنشأ، عن طريق قوة الأقوى، ويكون من الصعب، إن لم يكن مستحيلاً، أن تحتفظ لنفسك بأكثر مما يمكن استهلاكه بسرعة.

إن واقعة الفساد تعدد، بالفعل، الممتلكات في الحالة الأصلية، وتجعل كل شخص في حالة من العوز والحاجة. وأقد قيل لنا إنه «لا شيء مما خلقه الله للإنسان يفسد أو يتحطم». لكن إذا أصبح كل الذين يعيشون في حالة ما هو مشاع وعام معنوهين حتى إنهم يكرسون عملهم كله للإفساد بقدر ما يستطيعون، فإن نتائج مجهوداتهم مجتمعة لن تكون شيئاً إذا ما قورنت بالفساد الشامل والتبذير اللذين يحدثان في الأرض الشاسعة المتروكة للطبيعة» .

[فقرة : ٣٧]

وعندما ننظر إلى :

«وفرة المزن الطبيعية التي كانت موجودة زمناً طويلاً في العالم، وكان هناك مبدرون قلة» .

[فقرة : ٣١]

فإن الفساد الذي لا يمكن أن يلام عليه الإنسان كان هائلاً إن فساد الأشياء الذي يقوم به الإنسان أقل بكثير من الفساد الذي يحدث بعيداً عن متناوله. ولا يمكن أن يقل الفساد الطبيعي إلا عن طريق تغيير الأحوال السائدة وعلى الرغم من أن لوك يأسف على التبذير والتدمير، فإن مناقشته للفساد لا تشير إلى قاعدة أخلاقية عن معالجة منصفة لأناس آخرين في الحالة الأصلية. إنها تشير، بالأحرى، إلى المدى الكبير للتبذير في ظل قاعدة الطبيعة، أي أنها تشير إلى ضرورة اكتشاف وسيلة ما للتحرر من تلك القاعدة القظة.

والعامل الثالث الذى يساهم فى العوز والحاجة فى المرحلة المبكرة مما هو مشاع وعام هو نقص فلاحه الأرض وزراعتها

«فالأرض التى تُركت، تماماً، للطبيعة... تُسمى، كما هى بالفعل، بالأرض البور» .

[فقرة: ٤٢]

ويمكن تقليل مدى هذا البور الطبيعى، بالتالى، عن طريق انتشار الزراعة وإن المرء ليخطئ إذا اعتقد أن الإنسان يحرم الآخرين عن طريق تحويط الأرض أو تسويرها لزراعتها لاستخدامه هو الخاص. لأن الأرض المزروعة أكثر إنتاجاً من الأرض غير المزروعة، وكل جيرانه يستفيدون.

«لقد سمعت أنه فى أسبانيا ذاتها يُسمح للشخص بأن يحرث أرضاً، ويبذرهما، ويحصدها، دون أن يزعه أحد، ليس له حق فيها سوى أنه يستغلها.. ويمتد السكان أنفسهم أنهم مدينون له، ذلك الذى استطاع أن يزيد مخزون المحصول الذى يحتاجونه عن طريق اجتهاده فى أرض مهملة، وبالتالى، كانت بوراً» .

[فقرة: ٣٦]

إن الزراعة هى، من ثم، خطوة هامة وأساسية نحو تخفيف عوز حالة الإنسان الأصلية، غير أن واقعة الفساد تحدد فاعليتها، وإذا لم تكن هناك طريقة ما بالنسبة للإنسان لكى يتخلص من المحصولات الفائضة قبل أن تفسد وتتلف، فإنه لن يزرع أكثر مما يمكن أن نستهلكه أسرته الخاصة؛ لأنه لو زرع كثيراً، فإن الفائض سيتلف ويصيبه العطب، أو يأخذه الآخرون. وهكذا فإنه لن يكون هناك فائض، الذى يكون الأساس الضرورى لتحسين حالة الإنسان، ولن تكون هناك «زيادة فى البشر» التى هى المقصد الرئيسى للطبيعة.

قصارى القول، إن ما هو مطلوب هو اختراع ما يجعل من المعقول بالنسبة للإنسان أن ينتج أكثر مما هو ضرورى لاحتياجات أسرته المباشرة، أى أكثر مما يستطيعون استهلاكه قبل أن يفسد ويتلف. وهذا الاختراع هو النقود التى وجدت، كما يرى لوك، عن طريق نوع طبيعى من التقدم، فقد قام الناس، فى البداية، بمقايضة صنوف من الطعام قابلة للفساد والتلف بصنوف من الطعام أكثر استمراراً وبقاء مثل الجوز والبندق، ثم بعد ذلك قايضوا سلعاً بقطعة من المعدن راقهم لونها .

#### [فقرة : ٤٦]

وأخيراً، وصلوا إلى اتفاق مؤداه أن تُستعمل الأشياء النادرة ولكنها أكثر استمراراً وبقاء، مثل الذهب، والفضة، فى تبادل السلع التى تكون قابلة للتلف والفساد.

«وهكذا بدأ الناس يستخدمون النقود؛ يستخدمون شيئاً دائماً يحفظونه دون أن يفسد ويتلف، ويستخدمونه فى مرافق الحياة الأخرى المفيدة والمنفعة التى يمكن أن تفسد ويتلف» .

#### [فقرة : ٤٧]

وحلّ الناس، عن طريق اختراع النقود، المشكلات الاقتصادية الأساسية لحالتهم الأصلية - مع النتائج السياسية بعيدة الأثر، التى سوف نراها فى الحال.

ومن المهم أن نفهم أن لوك كان يعنى، بالفعل، أن النقود بدأت تُستخدم قبل ظهور المجتمع المدنى، إذ جاء استخدامها :

#### [فقرة : ٤٧]

#### «عن طريق الاتفاق المتبادل»

حتى يستبدلها الناس بسلع قابلة للفساد والتلف. وهذا «الاتفاق الضمنى الإرادى» لا يفترض وجود المجتمع المدنى؛ لأنه تمّ «خارج حدود المجتمع»، ويكون عهد، ولكنه تم فقط عن طريق

إضفاء قيمة على الذهب والفضة، واتفاق ضمنى على استخدام النقود....» .

[فقرة: ٥٠]

ولا يستطيع هذا الاتفاق الضمنى أن يؤسس مجتمعاً مدنياً.

«لأنه ليس كل تعاقد يضع حداً لحالة الطبيعة بين الناس، ولكن فقط ذلك التعاقد الذى يمجبه يتفقون معاً على أن يدخلوا، بصورة متبادلة، فى مجتمع واحد، ويشكلوا كياناً سياسياً واحداً؛ أما الوعود والتعاقدات الأخرى فربما يكون الناس قد صنعها بعضهم مع بعض، وهم لا يزالون، مع ذلك، فى حالة الطبيعة» .

[فقرة: ١٤]

لقد أدخلت النقود فى المشاع الطبيعى، ولكن استخدامها أفضى إلى وضع حد لهذا المشاع الطبيعى. ولذلك غيَّرت النقود الظروف، حتى إنه لم يعد من الممكن أن يعيش الناس معاً دون حماية أكبر لممتلكاتهم. لقد مكَّنت النقود الناس من أن يوسعوا ممتلكاتهم؛ أى أن النقود جعلت من المفيد بالنسبة للإنسان أن

«يمتلك أرضاً أكثر مما يستطيع هو نفسه أن يستخدم نتاجها» .

[فقرة: ٥٠]

إن الإنسان لا يستطيع، بدون النقود، أن يكون لديه حافز لأن يوسع ممتلكاته، وينتج فائضاً، مهما كانت كل الظروف الأخرى مواتية.

«حيثما لا يكون هناك شيء دائم ونادر، وبالتالي ذو قيمة تبرر انخاره، فإن الناس لن يكونوا على استعداد لأن يوسعوا ممتلكاتهم الخاصة بالأرض، مهما بلغ من خصبها وفيرتها، وقدرتهم على الاستيلاء عليها» .

[فقرة: ٤٨]

لكن «حيث يوجد شيء له فائدة المال وقيمته بين جيرانه لا يلبث أن يسارع المرء نفسه إلى زيادة ممتلكاته» .

[فقرة ٤٩]

يكمل إدخال استخدام النقود إلغاء كل الحالات الاقتصادية الأصلية. وتصبح الأرض غير المملوكة نادرة لأن الممتلكات المحاطة بسور تتسع. ويستطيع الإنتاج المتزايد أن يدعم سكاناً يتزايدون؛ أعنى أن عملاً أكثر وفرة يقدم اللازم. وتمهد الحالة المبكرة، التي كانت فيها الملكية منحصرة في :

[فقرة : ٣٦]

«نسبة معتدلة جداً» .

الطريق إلى ملكيات أكبر. ويحل التفاوت الاقتصادي محل المساواة المهيمنة للعوز والحاجة

«إننا مضطرون أن نعطي الناس ملكيات بنسب متفاوتة بناء على الدرجات المختلفة للاجتهاد، ولذلك أعطاهم اختراع النقود هذه الفرصة لأن يستمروا ويقوموا بتوسيعها» .

[فقرة : ٤٨]

لقد قام لوك، كما نرى، بأكثر مما وعد به: إذ إنه لم يبين أصل الملكية الخاصة فحسب، بل قام بتبرير تفاوت الملكيات:

« .. من الواضح أن الناس قد اتفقوا على قسمة ملكية للأرض إلى أقسام غير متناسبة وغير متساوية، لقد اكتشفوا، عن طريق اتفاق ضمني وإرادي، أسلوباً لكيفية امتلاك المرء لأرض أكثر مما يستطيع هو أن يستعمل نتاجها، وذلك بالحصول على ذهب وفضة مقابل فائض الإنتاج، والذي يمكن اختزانه دون أن يلحق ضرراً بأحد، ودون أن يتطرق إليه فساد، أو يفسد على أيدي المالك، وقد جعل الناس تفريق الأشياء في تفاوت الملكيات

الخاصة أمراً ممكناً... عن طريق إعطاء قيمة للذهب والفضة،  
والاتفاق، بصورة ضمنية، على 'سته' ال النقود.

[فقرة: ٥٠]

وإذا نظرنا، بالتالي، إلى الاعتراض الذي قد يثار - بحق - في هذه المسألة وهو  
أن تفاوت الملكيات ليس عدلاً - فإننا ننقاد، مباشرة، إلى الموضوع - لحرى لتعاليم لوك  
السياسية بأسرها وهو الزيادة. إن ظروف المراحل الأولى للمجتمع الطبيعي كانت  
معادية لمطامح الزيادة في موارد السلع التي يحتاج إليها الناس لرؤسحتهم، ووسائل  
راحتهم، وبقائهم. والسؤال، بالتالي، هو: كيف يمكن تقسيم القليل جداً الذي ينتزع من  
قبضة الطبيعة الشحيحة؟ إن هذا يعنى أن من يأخذ أكثر قليلاً مما يأخذ جيرانه،

«يأخذ أكثر من نصيبه ويسرق الآخرين» .

[فقرة: ٤٦]

لكن عندما أوجد بعض الأشخاص، عن طريق الاختراع والاجتهاد، الشروط  
الجديدة للإنتاج الوفير، أصبح هناك الكثير الذي يمكن أن يُقسم ويوزع، وعلى الرغم  
من أن الظروف الجديدة تتطلب تفاوتاً للملكيات ينسب «الدرجات المختلفة من  
الاجتهاد» بين الناس، فإنه لا أحد يُخدع أو يُغش. إن أولئك الذين لديهم نصيب أقل في  
الكل الذي يزداد بصورة كبيرة هم أفضل من أولئك الذين شاركوا من قبل، على أساس  
متساو، في القليل الطفيف من الحالة الأصلية. والفقراء من الناس في المجتمع الذين  
لديهم زراعة ونقود أغنى من الأكثر حظاً في حالة المشاع الطبيعي، السابقة على  
الزراعة، والبدائية. انظر إلى الهنود في أمريكا :

«المحتاجين والبائسين الذين لم يزرعوا الأرض حتى إن مالكا  
لرقعة شاسعة خصبة من الأرض يأكل، ويسكن، ويرتدى، أسوأ  
من العامل اليومي البسيط في إنجلترا» .

[فقرة: ٤١]

من الصعب أن نبالغ في الأهمية التي يعزوها لوك إلى الجمع بين الزراعة والنقود. فكما وصف مشكلة في مقال مبكر فإن الطبيعة عاجزة، تماماً، عن أن تمدنا بالشروط التي قد يتحقق فيها مقصد الطبيعة الرئيسي - أى زيارة البشرية

«إن تراث البشرية كلها واحد وهو هو، ولا ينمو بالنسبة لعدد الناس الذين يولدون. ولقد أمدت الطبيعة بوفرة من الخيرات لاستعمال الناس وراحتهم، وتُمنح الأشياء التي تُنتج بطريقة محددة وبكمية محددة عن قصد؛ أى أنها لا تُنتج عرضاً، ولا تزداد بالنسبة لحاجة الإنسان أو طمعه... وعندما تزداد الرغبة فى الملكية، أو الحاجة بين الناس، فإنه لن يكون هناك امتداد أو اتساع هنا وهناك لحدود العالم. إن المأكل والملبس، وصنوف الزينة، والثروات، وكل الأشياء الخيرة الأخرى فى هذه الحياة تُعطى بالمشاع، وعندما ينتزع أى شخص لنفسه بقدر ما يستطيع، فإنه يأخذ من نصيب شخص آخر كمية يضيفها إلى حصته الخاصة، ومن المستحيل لأى شخص أن يصير غنياً إلا على حساب شخص آخر» (٧)

ربما تُقال هذه الفقرة لكى تقرر المشكلة التى حلها لوك فى كتابه «رسالتان فى الحكومة». إن العالم يظل ثابتاً؛ لأنه ليس فى مقدرة الطبيعة أن توسع حدودها حتى عن طريق ياردة واحدة مربعة، لكن كيف يمكن أن يكون هناك، بدون هذا التوسع والامتداد، دعم كاف لزيادة البشرية؟ وكيف يمكن أن يكون هناك أى تحسن فى حالة الناس بوجه عام، إذا «لم يكن المكسب الذى يحل بك يتضمن خسارة شخص آخر» (٨). والرد الذى يقدمه لوك فظيع فى جرأته. فما لا يكون فى مقدرة الطبيعة تماماً، يكون فى مقدرة أى فلاح:

«إن من يجعل الأرض ملائمة له عن طريق عمله لا يقلل المخزون العام للبشرية، ولكنه يزيده. لأن المؤن التى تخدم تدعيم الحياة البشرية التى ينتجها فدان واحد من أرض محاطة بسور ومزروعة هى أكثر بعشر مرات من المؤن التى ينتجها فدان من أرض بور خصبة فى المشاع العام. ولذلك فإن من يعوط أرضاً بسور، وتكن لديه وفرة من وسائل الراحة للحياة من عشرة أفدنة



أكثر مما يكون لديه من مائة فدان تُركت للطبيعة، قد يُقال بحق  
إنه يعطى تسعين فداناً للبشرية» .

[فقرة : ٣٧]

إن الناس يجعلون الزيادة ممكنة عن طريق عملهم، واختراعهم، وفنونهم، ويحلون،  
بالتالي، المشكلات الاقتصادية التي واجهتهم في الحالة الطبيعية الأصلية. بيد أنهم  
يجعلون أيضاً، في الوقت نفسه، استمرار هذه الحالة غير ممكن. إن المشاع الأصلي،  
مع إنه خطير، وغير ملائم، أكثر تسامحاً عندما تكون ظروفه: وفرة من المؤن الخام،  
وقلة من الناس، وكثرة من السكن، ومساواة عامة في الضعف غير أن نتائج الزيادة  
لا بد أن تجعل المؤن غير المملوكة نادرة، والناس أكثر عدداً، ومن الصعب الحصول على  
مكان خال، وفي هذا الموقف الجديد يتولد تفاوت جديد في القوة بين الناس، يقوم على  
تفاوت جديد في الملكيات وفي ظل هذه الظروف الجديدة، لم يعد العمل يعطى حقاً في  
الملكية، أو يكون معياراً للقيمة، ويتوقف الفساد عن أن يحدد الاكتساب. ومن ثم، تكون  
هناك، للمرة الأولى، إمكانية أن تصبح الملكيات متسعة جداً حتى إنه لا يمكن حمايتها  
عن طريق الوسائل المتاحة في حالة الطبيعة. وتنحل سيادة الطبيعة، وينبغي على الناس  
أن يكونوا صورة جديدة لقاعدة ملكيتهم الخاصة لكي تحل محلها

[فقرة : ١٢٧]

«ويندفع الناس بسرعة إلى المجتمع» .

لحماية ملكيتهم.

لا بد من حماية ملكيت «المجتهدين العاقلين» - أي أولئك الأشخاص الذين تعتمد  
على قواهم زيادة خير الجميع -

[فقرة : ٣٤]

«من أهواء ومطامع المخاصم اللجوج» .

إن الخطوة النهائية في المسيرة الطويلة لتحرير قوى الإنسان الخاصة بالزيادة من  
قمع الطبيعة هي الحكومة. «إن زيادة الأراضي وحق استخدامها هي الفن لعظيم  
الحكومة»، ويوصف الأمير بأنه «شبه إله»، الذي [يكفل] عن طريق قوانين راسخة  
للحرية، الحماية والتشجيع للجهد المخلص للبشر»<sup>(١)</sup> .

وهكذا نرى أن مناقشة لوك للملكية هي تفسير لتطور الحالة الاقتصادية الطبيعية الأصلية للناس خلال مراحل عديدة إلى الحد الذي لم يستطيعوا أن يعيشوا معا بنون سلطة حاكم عام وقوته لكي يحمى الملكيات التي تتسع وتزداد، من أجل منفعة الجميع، بعد إدخال النقود. وتفسر نظرية لوك عن الملكية ضرورة الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني. لقد سرنا شوطاً بعيداً حتى الآن في سبيل فهم إجابة لوك عن السؤال العظيم: ما هي السلطة السياسية؟

وعلى الرغم من أن لوك يهتم بمسألة طبيعة السلطة السياسية خلال كتابه «رسالتان في الحكومة»، فإنه يجب أن نسلّم بأن منظوره غير مباشر تماماً. إذ أن «الرسالة الأولى» إلى حد كبير، برهان على أن سلطة «فيلمر» Filmer الأبوية لا يمكن أن تتحول إلى سلطة سياسية، وخُصص النصف الأول من كتاب «الرسالة الثانية»، في الغالب، لوصف السلطات الطبيعية، والحالة الطبيعية للإنسان، من حيث إنها تقابل سلطاته السياسية وحالته السياسية. وبعد ذلك يتبنى لوك، بصورة مباشرة، وبالتفصيل، مناقشة السلطة السياسية. والمجتمع السياسي. ويبقى لنا، من ثم، أن نرى كيف ينتقل لوك من أساس غير سياسى ويقيم عليه نتائج سياسية.

نتضح صلة ما هو غير سياسى بما هو سياسى، بصورة مباشرة، في تقرير لوك أن

**«الغاية الرئيسية والعظيمة من اتحاد الناس في دول، وخضوعهم  
لحكومة هي حماية ملكيتهم» .**

[فقرة: ١٢٤]

(يستخدم لوك هنا، وفي مواضع كثيرة غير الفصل الذي يُسمى «عن الملكية»، كلمة ملكية بالمعنى الشامل، الذي يضم

[فقرة: ٨٧]

**«الحياة، والحرية، والأرض» .**

لم تكن الملكية في حالة الطبيعة

[فقرة: ١٢٣]

**«أمنة تماماً، ومُصانته تماماً» .**

لعدم وجود ثلاثة أشياء ضرورية لحمايتها وهى.

«قانون معروف وثابت» . [فقرة: ١٢٤]

و«حاكم غير متميز يتمتع بصلاحيه فض كل الخلافات وفقاً  
للقانون الراسخ» .

[فقرة: ١٢٥]

و«سلطة لتدعيم العقوبة عندما تكون صحيحة، وتنفيذها بالصورة  
المناسبة» .

[فقرة: ١٢٦]

إن المجتمع السياسى خُطط، فى مقابل حالة الطبيعة، لكى يعالج هذه العيوب  
الثلاثة. ويستمد المجتمع السياسى شخصية من المقصد الأساسى لضمان المحافظة  
على الملكية عن طريق تقديم سلطة تسن القانون، وتفصل فى الخلافات والمنازعات،  
وسلطة تنفذ الأحكام، وتعاقب المذنبين.

يستطيع أى عدد من الناس أن يبرموا عهداً لترك حالة الطبيعة،

و«الدخول فى مجتمع لكى يكونوا شعباً واحداً، أعنى كياناً  
سياسياً يخضع لحكومة عليا» .

[فقرة: ٨٩]

وأولئك الذين يبرمون مثل هذا العهد الواضح مع بعضهم البعض هم، فقط، الذين  
يكونون فى مجتمع سياسى معاً؛ أما أولئك الذين لم ينضموا إليهم فإنهم لا يزالون،  
بالنسبة للمجتمع وأعضائه، فى حالة الطبيعة.

إن جوهر العهد الذى يبرمه كل الأعضاء مع بعضهم البعض لكى يكونوا مجتمعاً  
سياسياً هو اتفاق على نقل السلطات التى تكون لكل واحد منهم فى حالة الطبيعة.

«إلى أيدي المجتمع» .

[فقرة : ٨٧]

«لكل فرد سلطتان طبيعيتان في حالة الطبيعة هما «أن يفعل ما يعتقد أنه ضروري للمحافظة على نفسه والآخرين في إطار ما يسمح به قانون الطبيعة»، «وسلطة معاقبة الجرائم التي تُرتكب ضد هذا القانون» .

[فقرة : ١٢٨]

وهاتان السلطتان الطبيعيتان لكل فرد هما :

«أصل السلطة التشريعية والتنفيذية للمجتمع المدني» .

[فقرة : ٨٨]

وعند الدخول في المجتمع السياسي يتنازل كل فرد، تماماً، عن السلطة الثانية، أعني سلطة العقوبة :

«ويتعهد بقوته الطبيعية... أن يساعد السلطة التنفيذية للمجتمع، كما يتطلب القانون» .

[فقرة : ١٣٠]

بيد أن لو لم يقل أن السلطة الأولى، التي تشمل الحكم على ما هو ضروري للبقاء، تتحول تماماً؛ ولكنه يقول إنه يتم التخلي عنها :

«بقدر ما تتطلب المحافظة على ذاته، وعلى سائر البشر» .

[فقرة : ١٢٩]

وبالتالي، يجب علينا أن نكون يقظين للإجابات عن هذه الأسئلة: إلى أي مدى يكون نقل هذه السلطة إلى المجتمع ضرورياً؟ لماذا لا تُنقل هذه السلطة تماماً؟ ما هي حقوق العضو والتزاماته إذا كان هناك، كما قد يحدث، تناقض بين المحافظة على «نفسه» والمحافظة على «بقية ذلك المجتمع»؟

ننقل السلطات الطبيعية للناس في حالة الطبيعة عن طريق عهد إلى السلطات السياسية للمجتمع المدني ومع ذلك تكون هذه السلطات السياسية محدودة عن طريق الغاية التي وجدت من أجلها. ولأن الغاية هي أن تكون علاجاً لعدم يقين حالة الطبيعة وخطرها عن طريق تقديم قوانين راسخة لحماية ملكية كل الأعضاء، فإن ممارسة السلطة اللامحدودة لا تُعتبر، ولا يمكن أن تُعتبر، سلطة سياسية

«لا يمكن أن تتفق السلطة المطلقة التعسفية، التي تحكم بدون قوانين قائمة ومتفق عليها، مع غايات المجتمع والحكومة، التي لا يتخلى الناس عن حرية حالة الطبيعة من أجلها، وينطون تحت لواها، لولا حرصهم على حماية حياتهم، وحياتهم، وثروتهم، وإقرار السلام والطمأنينة عن طريق قواعد راسخة للعدل والملكية. ولا يمكن افتراض أنهم يقصدون، إذا كانت لديهم سلطة لأن يفعلوا ذلك، أن يعطوا لأي شخص، أو أكثر، سلطة مطلقة تعسفية على أشخاصهم وأموالهم ... فهذا يعني أنه يجب عليهم أن يضغوا أنفسهم في حالة أسوأ من حالة الطبيعة، التي يتمتعون فيها بحرية دفع عنوان الآخرين على حقوقهم ويتساوى قواهم في صيانتها».

[فقرة: ١٣٧]

يكشف إصرار لوك على الطبيعة المحدودة للسلطة السياسية عن اتفاقه، واختلافه الكبير، مع هوبز. فلوك عندما يبدأ من مبدأ المحافظة على الذات من حيث إنه الأساس الصب للمجتمع المدني، يبين المرة تلو الأخرى أن السلطة المطلقة التعسفية ليست علاجاً لكل شروخ حالة الطبيعة. إن خضوع المرء لسلطة تعسفية لحاكم مستبد بدون حق، أو قوة الدفاع عن نفسه ضده هي حالة أسوأ من حالة الطبيعة، لأنه لا يمكن افتراض أنها الحالة التي قبلها الناس بحرية؛ لأنه

«لا يستطيع مخلوق عاقل أن يقوم بتغيير وضعه طوعاً باختيار وضع أسوأ منه» .

[فقرة: ١٣١]

ولذلك يقول لوك إن الملكية المطلقة

« لا تتفق مع طبيعة المجتمع المدني على الإطلاق » .

[فقرة : ٩٠]

وخطأ هوبز الفادح لا يكمن في مقدمته، بل في نتيجته السياسية التي تقول إن العلاج لوحيد لحالة الطبيعة هو أنه يجب على الناس أن يخضعوا للسلطة المطلقة لليفاثان العظيم (\*). وهي نتيجة تناقض المقدمة التي تقول إن الخوف من الموت العنيف، أو الرغبة في المحافظة على الذات، هما المبدأ الأول للفع البشري. إن سبجة لوك - التي تقول إن الحكومة المحدودة تقوم على رض المحكومين - تصدق على تلك المقدمة أكثر مما تصدق على نتيجة هوبز الخاصة.

المجتمع السياسى هو اختراع بشرى، ولكن هذا الشئ الصناعى، حالما يتم، تكون له طبيعة خاصة به، ويكون له، بالتالى، قانون طبيعى يمكن تطبيقه إنه « يسلك وفقاً لطبيعته الخاصة»، عندما .

«يفعل من أجل المحفغن افظة على المجتمع».

[فقرة : ١٤٩]

لأن، ولا عجب فى ذلك،

«القانون الطبيعى الأول والأساسى.. هو المحافظة على المجتمع».

[فقرة : ١٣٤]

والنتيجة الأولى الواضحة لهذا القانون الطبيعى للمجتمع هى أنه يجب أن تتفق كل حقوق أعضائه مع المحافظة على المجتمع. ولا يمكن أن يمنح أى مجتمع أعضائه

(\*) الليفاثان Leviathan أو التين أو الإله الصناعى على حد تعبير هوبز هو الدولة ، صاحبة السلطة المطلقة (المترجم)

أى حق يؤدي إلى دماره وتحطيمه. وإذا فعل هذا، فإنه يهدد المحافظة على أعضائه، الذين يعتمد أمنهم كثيراً على الحماية التي يقدمها لهم المجتمع ولهذا السبب أيضاً، فإن التعهد الذي يقوم به الأعضاء لا بد أن يكون دائماً. وحالما يصبح الإنسان عضواً في الدولة، فإنه :

«يكون ملزماً، باستمرار، وبصورة ضرورية، بأن يخضع لها، ويبقى باستمرار خاضعاً لها، ولا يمكن أن ينعم، على الإطلاق، بحرية حالة الطبيعة مرة ثانية» .

[فقرة : ١٢١]

طالب بقيت الحكومة. ولا بد أن تكون سلطة المجتمع شاملة كل الشمول. بحيث تصل إلى كل عضو، وإلى جميع المنازعات والخلافات وفقاً للقانون:

«لا يكون هناك مجتمع سياسى إلا إذا تنازل كل واحد من الأعضاء عن هذه السلطة الطبيعية، ويضعها في أيدي المجتمع شريطة ألا يحال بينه وبين اللجوء إلى القانون الذي أقره المجتمع. وبالتالي عندما يُستبعد كل حكم خاص لكل عضو معين، فإن المجتمع يقوم بوظيفة الحكم الوحيد عن طريق قواعد راسخة، لا تحيز، وتكون هي هي بالنسبة لكل الأطراف، ويفصل، عن طريق أشخاص لديهم سلطة من المجتمع لتنفيذ هذه القواعد، في كل الخلافات التي قد تحدث بين أى أعضاء من هذا المجتمع وتخص أى مسألة من مسائل الحق، ويعاقب تلك الإساءات التي يرتكبها أى عضو ضد المجتمع بالعقوبات التي يقرها القانون».

[فقرة : ٨٧]

ويبدو أن سلطة المجتمع على أعضائه سلطة شاملة - أعنى مطلقة. ونحن نرى هنا، بوضوح، الصعوبة الأساسية التي تلازم محاولة تطوير نظرية تقول إن السلطة

السياسية محدودة ومقيدة، لأنها تمتلك مصدرها فى سلطات طبيعية، وفى حقوق طبيعية. وإذا أبقي أعضاء مجتمع ما على بعض من سلطه الطبيعية، معتمداً عليها وليس على سلطة المجتمع لحمايتهم، فهل يستطيع المجتمع السياسى أن يقوم بوظيفته كما هو منتظر؟ ومن جهة أخرى، إذا وُضعت كل السلطات فى أيدي المجتمع، فما الذى يبقى لحماية الأعضاء من سوء الاستخدام المحتمل لهذه السلطة المتمركزة؟

وقد يُسمى قانون طبيعى آخر يمكن أن ينطبق على الكيان السياسى - وفى الواقع، على كل الأجسام التى تتكون من عناصر متميزة وقائمة بذاتها - بقانون القوة الأعظم. هذا القانون هو أساس نظرية لوك عن حكم الأغلبية. إن المجتمع السياسى يتكون، كما قلنا، عن طريق الاتفاق الإجماعى لأعضائه على أن يكونوا مجتمعاً واحداً، لكن على الرغم من أن كل مجتمع سياسى يقوم على أساس الإجماع، فإن هذا الإجماع يمكن أن يُستثنى فى مسائل أخرى. والنتيجة لمباشرة لهذا الاتفاق الإجماعى الأول، وعدم إمكان إجماع مستمر، هى أن جزءاً من المجتمع، أعنى الأغلبية، هو الذى يحكم:

«لأنه عندما يؤلف عدد من الناس مجتمعاً، عن طريق الموافقة والرضا، فإنهم يجعلون، بالتالى، هذا المجتمع هيئة واحدة؛ لها صلاحية التصرف كهيئة واحدة، أى كما تختار الأغلبية وتقرر. ولأن ذلك الذى يفعله أى مجتمع يكون بموافقة أفرادهِ فقط، ولأنه من الضرورى لذلك الذى يكون جماعة واحدة أن يتحرك فى طريق واحد، فإنه من الضرورى أن تتحرك هذه الجماعة فى هذا الطريق الذى تدفعها فيه القوة الغالبة، التى هى موافقة الأغلبية ورضاهها، وإلا كان من المستحيل أن تفعل أو تستمر كجماعة واحدة، أعنى هيئة واحدة، كما أراد كل فرد التحق بها أن تكون، ولذلك يكون كل فرد ملزماً عن طريق هذه الموافقة والرضا بأن يتقيد بما تقررهِ الأغلبية» .

[فقرة: ٩٦]



القضية الأولى لهذه الحجة هي أن هذه القوة الأعظم داخل أى مجتمع هي التي تحكم. ويبدو أن لوك يفترض أن الأغلبية ستكون القوة الأعظم، وأن هذه الأغلبية هي التي تحكم بالتالى. وتطورت الصورة نفسها من الحجة فى مناقشة لوك لمجتمع الزواج. فعندما يختلف الرجل والزوجة، فإن الذكر، من حيث إنه

[فقرة : ٨٢]

«الأكثر قدرة وقوة» .

هو الذى يحكم بصورة طبيعية. غير أنه يجب علينا أن نقول، على أساس قانون القوة الأعظم، إنه فى الحالة غير المعتدة - ولكنها ممكنة - لزوج لا يكون أكثر قدرة وقوة من زوجته أنه لا يحكم بطبيعته. وبنفس الطريقة لا يؤول الحكم إلى الأغلبية بصورة طبيعية فى أى كيان سيسى لا تكون فيها هذه الأغلبية هي القوة الأعظم بيد أننا نعرف، ولوك يعرف بالتأكيد، أن أغلبية الشعب ليست هي، باستمرار، القوة الأعظم فى المجتمع المدنى؛ لأن صنف التفاوت لطبيعة اقتصادية، وسياسية، واجتماعية تنمو فى ظل الحكومة؛ ولذلك يكون شخص واحد، فى بعض الأحيان، هو القوة الأعظم، كما تبرهن على ذلك الواقعة التى تذهب إلى أن المجتمع كله يخضع لحكمه. فلماذا، إذن، يبدو أن لوك يفترض أن الأغلبية هي القوة الأعظم؟

إن الأغلبية لا تكون بالضرورة هي الجزء الأعظم من الكل، فى أى جماعة تتكون من عناصر متميزة وقائمة بذاتها، إلا عندما يكون الجميع متساوين فى القوة. ويعنى لوك أن الأغلبية تحكم المجتمع فى تلك الأوقات عندما يكون الأعضاء كلهم متساوين، أو متساوين، من الناحية العملية، فى القوة. إننا نعرف أن الناس فى حالة الطبيعة «متساوون فى القوة»، بينما قد يصبح شخص واحد، بعد فترة فى المجتمع السياسى:

[فقرة : ١٣٧]

«أقوى مائة ألف مرة».

من الأشخاص الآخرين. إن نظرية لوك عن حكم الأغلبية هي، بالتالى، أنه فى تلك الأوقات عندما يكون الناس فى المجتمع أكثر قرباً من حالة الطبيعة، وبالتالى متساوين،

تقريباً، فى القوة - كما عندما يتفقون فى البداية على أن يتركوا حالة الطبيعة ويكونوا مجتمعاً مثلاً فإن الأغلبية، لأنها القوة الأعظم، هى التى تحكم.

**«إن الأغلبية (تكتسب)، عند اتحاد الناس لأول مرة فى مجتمع، سلطة الجماعة بكاملها بصورة طبيعية» .**

[فقرة: ١٣٢]

وسنرى أن هناك فترة حاسمة عندما ينبغى أن تحكم الأغلبية، أعنى فترة أخرى عندما يكون الناس فى المجتمع أكثر قريباً من حالة الطبيعة، إن لم يكونوا فيها، وتلك هى الفترة التى يكون فيها المجتمع، باختصار، بدون حكومة.

هكذا تتبعنا مسار لوك الخاص فى الحديث عن المجتمع السياسى دون إشارة إلى أى شكل من الحكومة. إذ يميز لوك بين المجتمع السياسى والحكومة، غير أنه لا يعنى أن المجتمع السياسى يمكن أن يوجد بدون حكومة (إلا فى فترات وجيزة جداً وفى مناسبات غير عادية). إن الناس ينضمون إلى المجتمع السياسى لى يحكمهم قانون ثابت، ولا يمكن أن يتحقق هذا الغرض إلا عن طريق تأسيس سلطة تشريعية، وسلطة تنفيذية، وهو ما عبّر عنه لوك بدقة فى فعل تكوين حكومة. إن المجتمع السياسى لا يستمر إلا إذا تكونت الحكومة عملياً فى الحال. وربما يمكن أن ينفصل المجتمع السياسى والحكومة فى الذهن، غير أنهما لا يوجدان بصورة مستقلة. لأن المجتمع السياسى يتطلب الحكومة.

لا يستطيع المجتمع السياسى بدون حكومة أن يفعل شيئاً سوى تشكيل حكومة. وتستلزم تأدية هذه المهمة قراراً عميقاً، أعنى اختيار شكل الحكومة. وتختلف أشكال الحكومة، أساساً، وفقاً لكيف توضع السلطة التشريعية، وفى أيدي من توضع.

**«إن القانون الوضعى الأول والأساسى لكل الدول هو تأسيس السلطة التشريعية» .**

[فقرة: ١٣٤]

لأن صنع هذا القانون الأساسى، أو الدستور - أى فعل المجتمع السياسى بدون حكومة بالضرورة - هو الفعل العظيم الذى تحدده أغلبية المجتمع بالضرورة، وبصورة طبيعية. وقد تُبقى الأغلبية على السلطة التشريعية، وتكون الحكومة، بالتالى، ديمقراطية، أو قد تعهد بهذه السلطة إلى قلة من الأشخاص، وتكون الحكومة، بالتالى، أوليغاركية، أو قد توضع السلطة فى يد شخص واحد، وفق مجموعة واحدة أو أخرى من الشروط، وتكون بالتالى، شكلاً من هذا النظام الملكى أو ذاك. لكن فى كل حالة، يكون قبول أو رضا الأغلبية هو، وحده، الذى يمكن أن يؤسس الحكومة، لأن كل أشكال الحكومة.

**(وعلينا أن نتذكر أن الملكية المطلقة ليست شكلاً من أشكال الحكومة)، ابتداء من «الديمقراطية الكاملة» حتى «الملكية الوراثية» .**

[فقرة : ١٣٢]

تؤسس، على حد سواء، على قبول ورضا الأغلبية. إن نظرية لوك عن حكم الأغلبية لا تسفر، بالضرورة، عن تفضيل شكل من أشكال الحكومة على الأشكال الأخرى.

إن الناس شركاء فى العهد الاجتماعى؛ فكل واحد يتفق مع الآخرين على أن يكونوا مجتمعاً واحداً ولا شىء يقال عن عهد بين الناس والحكومة ولا توكل سلطات الحكومة، نون التنازل عنها، إلا إلى أولئك الذين يصبحون موظفيها؛ لأنهم هم وحدهم الذين يمتلكون سلطة مضمونة ومأمونة. وتبقى السلطة العليا للمحافظة على أنفسهم، وعلى المجتمع، فى يد الشعب نفسه باستمرار. ولا يستطيعون أن يتخلوا عن هذه السلطة.

**«فليس هناك شخص أو جماعة من الناس لديها سلطة لأن تقوم بالحماية، أو لديها، بالتالى، وسيلتها. وسوف يكون للشعب، باستمرار، الحق فى أن يحافظ على ما ليس لديه من سلطة وفى أن يتخلى عنه» .**

[فقرة : ١٤٩]

وعلى الرغم من أن الناس ييقنون على السلطة العليا، فإن لوك يقول، أيضاً، إنه عندما تؤسس السلطة التشريعية، فإنها تكون، وتبقى السلطة العليا طالما تستمر الحكومة في الوجود وفى أداء وظيفتها. فضلاً عن ذلك:

**«فإن هذه السلطة التشريعية ليست السلطة العليا فى الدولة  
فحسب، بل هى سلطة مقدسة لا تتغير متى وضعتها الأمة فى  
أصحابها» .**

[فقرة: ١٣٤]

ويتطلب شرح التناقض الكبير الظاهرى الخاص بامتلاك سلطتين عليتين تذكر التمييز بين مجتمع بدون حكومة ومجتمع فى ظل حكومة. إن السلطة العليا تبقى، باستمرار، فى أيدي الشعب :

**«ولكن ليس من حيث أنها تعيش فى ظل أى شكل من أشكال  
الحكومة» .**

[فقرة: ١٤٩] (\*)

إن الشعب لا يمارس السلطة العليا بفاعلية ونشاط إلا فى مجتمع بدون حكومة، لكن عندما توجد الحكومة، تكون السلطة التشريعية فى أيدي السلطة التشريعية؛ حيث يضعها الشعب فى يدها. إن الشعب والسلطة التشريعية كليهما سلطتان عليتان، لكن ليس كلاهما فى نفس الوقت. فى ظل الحكومة، تكون السلطة العليا للشعب خفية تماماً ولا تُمارس، على الإطلاق، حتى تتوقف الحكومة عن الوجود عن طريق كارثة ما، أو حماقة ما :

**«لا يمكن أن تحدث سلطة الشعب هذه، على الإطلاق، حتى تنحل الحكومة» .**

[فقرة: ١٤٩]

(\*) تكملة العبارة إذ إن سلطة الشعب هذه لا تصبح نافذة إلا بعد انحلال الحكومة» (فقرة رقم ١٤٩)  
(المراجع)

وطالما توجد الحكومة، فإن السلطة التشريعية تكون السلطة العليا النشطة غير أن قوة الشعب الخفية تستمر، وإذا انحلت الحكومة، فإنه يكون هناك مرة ثانية مجتمع بدون حكومة، وفي هذا الوقت يزول الشعب السلطة العليا بصورة مباشرة ونشطة (أعني تمارسها الأغلبية بالطبع)، ولكي لا يحقق سوى غرض واحد هو تشكيل حكومة جديدة بسرعة بقدر المستطاع عن طريق البت في وضع دستور ما، وتسليم السلطة التشريعية لأيدي جديدة.

يعبر لوك بوضوح عن المبدأ الأساسي لفصل السلطات. فيرى أنه في «الدول المنظمة بصورة جيدة» تنفصل السلطات الأساسية:

**«فمن أشد المفريات التي تتعرض لها الطبيعة البشرية الضعيفة  
التواقة باستمرار للاستئثار بالسلطة أن يحاول بعض الأشخاص  
الذين لديهم سلطة سن القوانين، أن يستولوا على سلطة تنفيذها أيضاً».**

[فقرة: ١٤٣]

غير أن لوك لا يطبق هذا المبدأ إلا على فصل الوظيفة التشريعية والتنفيذية، لأنه يتكلم عن السلطة القضائية من حيث إنها جزء من السلطة التشريعية، ولا يحث على فصلهما. ويميز لوك سلطة سياسية أخرى هي:

**« سلطة شن الحرب وإقرار السلم ، وتوقيع المعاهدات والانضمام  
إلى الأحلاف » .**

[فقرة: ١٤٦]

لكن على الرغم من أنه يمكن تمييز هذه السلطة، التي يسميها لوك بالسلطة «الفيدرالية» (\*)، عن السلطة التنفيذية، فإنه يجب، مع ذلك، وضعها في نفس الأيدي

(\*) أو السلطة لاتحادية وإن كانت المهام المنوطة بها تندرج ضمن العلاقات الدولية أكثر من الفيدرالية» لكن ربما كان المقصود بالاتحادية هنا «اتحاد أدول بعضها مع بعض» ، (المراجع)

«فكلتاهما تتطلب موازنة المجتمع لممارستهما؛ تلك القوة لا يمكن أن توضع، بأمان، «فى ظل أوامر مختلفة» .

[فقرة: ١٤٨]

والسلطة التشريعية أسمى من السلطة التنفيذية

«لأن ما تستطيع أن تعلى قوانين الأخرى لابد أن تكون أسمى منها».

[فقرة: ١٥٠]

لكن،

«عندما لا تكون السلطة التشريعية موجودة بصفة دائمة، وتُستند السلطة التنفيذية إلى شخص واحد يتمتع بنصيب من السلطة التشريعية أيضاً، فإن هذا الشخص الواحد قد يُسمى، أيضاً، بمعنى مقبول للغاية، بالسيد الأعلى... ولأنه لا توجد، أيضاً، سلطة تشريعية أسمى منه، ما دام لا يوضع قانون بدون موافقة ورضاه، وكان من المستبعد أن يسخر نفسه مختاراً للنوع الآخر من السلطة التشريعية؛ فهو بهذا المعنى السيد الأعلى فعلاً...» .

[فقرة: ١٥١]

ليس هذا إنكاراً أن السلطة التشريعية عليا، لكنه تذكير بأن الهيئة المشرعة يجب ألا تكون الفرع الأسمى من الحكومة. وهذه هي الإشارة الأولى إلى المجال المدهش الذى يسلّم به لوك لسلطة الشخص الذى يكون مُنفذاً - وأقول مدهشاً لأن نظريته عن السمو التشريعى تبدو مؤكدة ومطلقة.

وعلى الرغم من أن المنفذ يوجد لكى يقوم بالدور التابع لتدعيم القانون كما يضعه المشرعون، فإنه من الضرورى أن نضيف أنه يجب أن يفعل، أحياناً، بون توجيه القانون:

«يتطلب خير المجتمع أن تُترك عدة أمور لاجتهاد صاحب السلطة التنفيذية؛ إذ لما كان المشرعون لا يستطيعون أن يتنبأوا بكل ما يفيد المجتمع والتعصب له عن طريق القوانين، فإن مُنفذ القوانين، لأنه يمتلك السلطة في يديه، يكون لديه الحق، عن طريق القانون العام للطبيعة، في أن يستخدم هذه السلطة من أجل خير المجتمع» .

[فقرة: ١٥٩]

«إن المنفذ قد لا يفعل إلا ببنون موافقة القانون، وقد يجعل، أيضاً، القوانين «تدعن» .

[فقرة: ١٥٩]

لسلطته حيث يكون التمسك الأعمى بها ضاراً، وقد يذهب بعيداً حتى إنه يفعل بطريقة تخالف القانون بالنسبة للخير العام.

«إن صلاحية العمل، اجتهاداً من أجل الخير العام؛ حيث لا ينص القانون على النهج الصحيح، بل حتى خلافاً لنص القانون في بعض الأحيان، هو ما يسمى صلاحية خاصة أو امتيازاً».

[فقرة: ١٦٠]

والخطر الذي يلزم حق الامتياز للمنفذ ليس أقل وضوحاً من الضرورة إليه. وينمو حق الامتياز الخاص، باستمرار، بصورة أكثر شمولاً في نظم حكم الأمراء الأفاضل إن الناس يثقون في الأمير الخير والحكيم حتى عندما يتصرف مجاوزاً القانون، لا يخافون على أمنهم وأمانهم؛ لأنهم يرون أن غرضه هو خيرهم.

«إن لدى هؤلاء الأمراء الراشدين الذين هم أشبه بالإله بعض الحق في السلطة المطلقة بناء على تلك الحجة التي تبرهن على أن

الملكية المطلقة هي أفضل أشكال الحكم، من حيث إنها الحكومة التي يحكم بها الله نفسه الكون؛ لأن هؤلاء الملوك يشاركونه في حكمته، وخيريته .»

[فقرة: ١٦٦]

لكن حتى الأمراء الذين هم أشبه بالآله لهم خلفاء، ولا يوجد ضمان أن واحداً منهم، مدعياً الأسبقية، لن يستخدم حق الامتياز الواسع أو الصلاحية، لكي يدعم مصلحته الخاصة معرضاً ممتلكات الشعب وأمنه للخطر.

«وعلى هذا الأساس يستند القول المأثور الذي يذهب إلى أن أنظمة حكم الأمراء الأخيار أكثر خطورة، باستمرار، على حريات شعبيهم» .

[فقرة: ١٦٦]

ما يميز أفضل الأمراء وأكثرهم حكمة، وفقاً لهذه الحجة، ليس طاعتهم للقانون الراسخ والمتفق عليه وتدعيمه، بل خدمتهم للناس. إن مجال التمييز التنفيذي لا يحده سوى البند الذي يقول إنه يُستخدم من أجل الخير العام؛

«فالأمير الجيد الذي يهتم بالثقة التي توضع في يديه، ويهتم بخير شعبه لا يسعى أن يتقلد من الامتيازات والصلاحيات الخاصة أكثر مما ينبغي» .

[فقرة: ١٦٤]

لكن لما كان تجاوز حدود السلطات الدستورية، أو القانونية بحجة خدمة الناس هي الممارسة المستمرة للطغاة منذ زمن سحيق، فإن «الخير العام» يبدو معياراً غامضاً بصورة خطيرة وغير كاف لما إذا كان حق الامتياز يُستخدم بصورة ملائمة. إن الأمير الجيد والطاغية متشابهان في أن كليهما يسلكن خارج القانون، بل حتى ضده. ويمكن



الاختلاف بينهما فيما إذا كان خروجهم على القانون مفيداً، أو العكس. إن الأمير الجيد يخالف القانون حتى يخدم الشعب بصورة أفضل، أما الطاغية فبته .

«لا يستخدم سلطته من أجل خير أولئك الذين يكونون تحت حكمه، وإنما يستخدمها من أجل مصلحته الخاصة».

[فقرة : ١٩٩]

«لكن هل هناك طريقة عملية للتأكد من قصد الحاكم؟ ليس من السهل، باستمرار، تحديد ما إذا كان القانون يكسر ويخالف، ولكن من السهل، بالتأكيد، تحديد ما إذا يكسر ويخالف من أجل غرض جيد. ألم يجعل لك التمييز بين الأمير الجيد والطاغية أمراً صعباً بصورة غير عادية؟ يبدو أن لك لم يفعل ذلك. إن الشيء المهم ليس هو كيف نجيب عن السؤال من الناحية النظرية، وإنما كيف نحكم عليه من الناحية العملية؛ والتحديد «سهل» من الناحية العملية، كما يخبرنا».

[فقرة : ١٦١]

لكن قبل أن نخبرنا كيف يتم التحديد، فإنه نخبرنا عن طريق من يتم وبالنسبة للسؤال، من الذي يقرر ما إذا كانت سلطات الحكومة تستخدم لتعريض الشعب للخطر، فإن لك يرد بقوله :

«إن الشعب سيكون حكماً».

[فقرة : ٢٤٠]

إن معنى «الشعب سيكون حكماً» ينشأ بك بصورة مركبة في حجة لك مع حق الشعب في أن يقاوم الطاغية ولذلك سننظر إلى هذين الموضوعين معاً. إن حق المقاومة، كم يؤكد لك، يجب ألا يساوى ما يُعرف بأنه حق الثورة. فإذا قمنا باستدعاء القانون الطبيعي الأساسي للمجتمع، فإنه يتضح أنه لا يمكن أن يوجد حق يعرض المحافظة على المجتمع للخطر. إن الثورة تهدد المحافظة على المجتمع. وأياً كان حق المقاومة، فلا بد أن يتفق مع المحافظة على المجتمع.

يقول لوك إن الشعب سيكون حَكَمًا، فعلى أى شىء سيكون حَكَمًا؟ إنه سيكون حَكَمًا على ما إذا كان يستعيد، بنشاط، السلطة العليا، لأن الحكومة انحلت كيف يكون له الحق فى إصدار هذا الحكم؟ إنه يمتلك هذا الحق باستمرار، ولا يستطيع أن يتنازل عنه بصورة مطلقة. وفى هذه المسألة، يبدأ لوك مرة ثانية فى أن يعتمد على مناقشته المبكرة لحالة الطبيعة، وحالة الحرب، والحقوق التى توجد فيهما، على النحو التالى. عندما يكون أمير أو أى شخص فى موقع السلطة السياسية ويستخدم هذه السلطة بطريقة تخالف الثقة التى وضعها فيه الشعب، لى ينمى مصلحه على حسابهم فإنه يجعل خيره منفصلاً عن خير الناس؛ لأنه يفصل نفسه عن مجتمعهم، أى أنه يضع نفسه خارج مجتمعهم، فى حالة الطبيعة معهم. وفضلاً عن ذلك، فإنه يضع نفسه فى حالة الحرب معهم، عن طريق استخدام القوة ضدهم دون حق، أو سلطة.

إن الطاغية يحارب الناس؛ فعن طريق القوة التى يعهدونها إليه ضدهم، يحطم حكومتهم بهمة. ولم يعد يُنظر إليه على أنه حاكمهم، لسياسى بأى معنى معقول لكلمة «سياسى». ولذلك يكون للناس حق طبيعى فى أن يدافعوا عن أنفسهم ضد عدوانه، وتتفق مقاومتهم، تماماً، مع المحافظة على المجتمع. إنهم يدافعون عن المجتمع؛ لأن الطاغية هو الذى تُمرد.

«لما كان التمرد ليس معارضة لأشخاص، بل هو معارضة لسلطة، مرتكزة على الدستور وعلى الحكومة وقوانينها، فإن أولئك، الذين يخالفونها، أيًا كانوا، عن طريق القوة، ويبررون مخالفتهم لها عن طريق القوة، هم المتمردون بحق وبصورة ملائمة؛ لأنه عندما يستبعد الناس القوة، عن طريق الدخول فى مجتمع، وحكومة مدنية، ويدخلون قوانين للمحافظة على الملكية، والسلام، والوحدة بينهم، فإن أولئك الذين يمكنون للقوة ويدخلونها مرة ثانية،

ويجعلونها مقام القوانين يتمرّدون، أعنى أنهم يرتدون إلى حالة الحرب مرة ثانية (\*) ، وهم متمرّدون بهذا المعنى....» .

[فقرة: ٢٢٦]

نادراً ما يستخدم لك كلمة الثورة Revolution خلال هذه المناقشة، مفضلاً كلمة التمرد Rebellion، وهو بذلك يحافظ على الاستخدام الحرفي بصورة دقيقة: فبناءً على حجته، ليس هناك حق في الانقلاب، بل هناك فقط الحق في مقاومة العودة إلى الحرب. إن تعاليم لك في هذا الموضوع موجهة إلى أولئك الذين يمتلكون سلطة سياسية، ويصفة خاصة إلى الأمراء؛ لأنهم هم المتمردون بصورة أكثر احتمالاً.

«والطريق الأكثر احتجاجاً واعتراضاً لمنع الشر هو أن يبين لهم أولئك الذين هم تحت الإغواء العظيم لأن يقعوا فيه خطره وظلمه».

[فقرة: ٢٢٦]

ولذلك يعكس المناقشة المعتادة، التي تنظر إلى الناس على أنهم المصدر الأكثر احتمالاً للثورة. لماذا لا يوجه لك تعاليمه إلى الناس أيضاً، محذراً إياهم ضد استخدام القوة لخلع حكامهم؟ ألم يخدع لك، ببساطة، قراءة عن طريق عكس ماهر للمصطلح؟ إن الأمير يوصف بأنه متمرّد، والناس الذين يحاولون أن يخلعوا يُسمون بالمدافعين عن المجتمع؛ وتقوم الحجة بأسرها على إصرار لك أن الشعب يحكم على ما إذا كانت الحكومة تنحل - وهي مسألة فنية ومعقدة للغاية. وهل لجوء الناس إلى القوة يعني، بالفعل، أي شيء أكثر من أنهم يعارضون سياسات حكومتهم الحالية، ويريدون أن يحلوا محلها شكلاً جديداً، أو يضعونها في أيدي جديدة؟ ألا تثير تعاليم لك الثورة الشعبية، أعنى أنه يحث الناس، ويقدم لهم المبرر، عندما يشعرون بالسخط وعدم

(\*) لاحظ أن لك في هذا النص يعتمد على اللعب بالألفاظ؛ فكلمة التمرد أو العصيان الإنجليزية Rebellion تعني حرفياً الحرب من جديد لأنها مشتقة من الكلمة اللاتينية Bellum، والتي تعني الحرب (المراجع) .

الارتياح، لكى يثوروا مع الطغيان على شفاههم لكى يخلعوا حكامهم المنصبين  
بصورة سليمة؟

ينكر لوك أنه يقدم أى سبب جديد للثورة؛ فهو يبرهن على أنه ليس هناك حق  
قانونى، أو دستورى لفعل أى شيء يعرّض المحافظة على المجتمع وعلى الحكومة للخطر  
إذا ما كانت هناك حكومة. إنه ينكر أى حق لمقاومة السلطة حيثما يكون اللجوء  
إلى القانون ممكناً.

**«عندى أن القوة الغاشمة غير المشروعة هى وحدها التى يجوز  
معارضتها بالقوة ...»**

[فقرة: ٢٠٤]

هذا الحق فى المقاومة ليس حقاً سياسياً، بل هو حق طبيعى قد لا يُمارس ما  
دامت الحكومة التى تؤسس كما يجب تقوم بوظيفتها.

وعلاوة على ذلك، لا يميل الناس إلى إثارة الاضطراب؛ لأنهم يؤثرون، بوجه  
عام، أن يتجنبوا خطر القوضى وعدم النظام:

**«فهذه الفتن لا تنشب إثر كل سوء تدبير طفيف فى الشؤون  
العامة. إن الأخطاء الجسيمة للطبقة الحاكمة، والقوانين الخاطئة  
الغاشمة، وهفوات الضعف البشرى الواهنة، قد تحصلها الشعب  
نون لوم أو تنمر» .**

[فقرة: ٢٢٥]

ولوك شديد العنف فى لومه لأولئك الأفراد الذين يثيرون الثورة ضد حكومة  
عادلة؛ فهم، كما يقول:

**«عندى يرتكبون أعظم جريمة، يستطيع المرء أن يرتكبها» .**

[فقرة: ٢٣٠]

بيد أن دفاع لوك الأكثر تهديفاً ضد التهمة التى تقول إن تشجيعه على الميل إلى

الثورة أكثر عمقاً من صنوف الدفاع التي ذكرناها سابقاً، ولكنها لا ترتبط بها. ففي حالة الطبيعة، يكون لدى كل الناس سلطة الحكم على ما هو ضروري لبقائهم، ولا يستطيعون أن يتنازلوا تماماً عن سلطة الحكم هذه إلى أيدي المجتمع. وقد توصف هذه السلطة بأنها سلطة لا يمكن أن تُنزع منهم؛ لأنه من المستحيل بالنسبة للمرء، مهما حاول، أن يتنازل عن سيطرته في الحكم على ما إذا كانت حياته معرضة للخطر. وليست هناك وعود، ولا تهديدات، ولا نظريات تستطيع أن تحققها، وليس هناك وجود، في حالة الطبيعة، أو في المجتمع المدني، لأي نوع من الجراحة يستطيع أن ينزع من إنسان حى الرغبة في المحافظة على ذاته، والنتائج المترتبة عليها. لكن على الرغم من أن كل إنسان يحافظ على حق الحكم هذا «عن طريق قانون يسبق كل قوانين الناس الوضعية، ويكون أعظم منها»، فإن معرفة هذا الحق .

**«لا تكون أساساً دائماً للفوضى وعدم النظام؛ لأن هذه الفوضى لا يكون لها تأثير إلا متى تفاقم الشر تفاقماً تخضع منه الأغلبية وتضيق به ذرعاً، وتجد أنه من الضروري إصلاحه» .**

[فقرة: ١٦٨]

تصبح الأسئلة الثلاثة الخاصة بمتى يُستخدم حق الامتياز بصورة غير ملائمة، وكيف نميز الأمير الطاغية عن الأمير الجيد، ومتى تنحل الحكومة، نقول إنها تصبح كلها سؤالاً واحداً وهو: هل تهدد الحكومة أمن الناس و'مانهم؟ وهذا هو السؤال الذي يكون الناس كلهم حكماً عليه. ولا يرى لوك صعوبة في أن يعزوه إليهم، ولا يرى أى إمكان لأن يعزوه إلى أى مكان آخر؛ لأنه مهما قد يكون صعباً أن نجيب عنه من الناحية النظرية، فإن الناس يجيبون عنه بسهولة - ليس عن طريق الاستدلال، بل عن طريق الشعور Feeling وينكر لوك أن كلماته تؤثر في هذا الموقف. إذ أن حججه، أو نظرياته، ليس لها تأثير في المسألة

**«إن الكلام.. لا يمنع الناس من الإحساس والشعور» .**

[فقرة: ٩٤]

ولا يمكن أن يكون لافتراضه - وفي واقع الأمر، افتراض أى شخص - أثر فى هذه المسألة، لأن القوى الطبيعية لا تتأثر بالنظريات.

«إذ حين يقع الشعب بين براثن السلطة الفاشمة، فمهما أغرقت فى دعوة حكامه أبناء «جويتر» وأسبغت عليهم حلة القداسة والربوبية وزعمت أنهم قد هبطوا من السماء، أو استلموا سلطانهم منها، أو صنفهم بما تشاء كما تشاء فالنتيجة واحدة.. وإذا مالت سلسلة طويلة من المساوىء والمراوغات، والخدع، إلى هدف واحد وجدت هذا الهدف مرئياً للناس، ولم يستطيعوا سوى أن يشعروا بالجور الذى يلحق بهم ، ويروا إلى أين تسير، فإنه ليس غريباً أن يهبوا هبة واحدة ويحاولوا تولية السلطة لأولئك الذين تد تكلل لهم الغايات التى أسست من أجلها الحكومة فى البداية» .

[فقرة : ٢٢٤ ، ٢٢٥]

وعما إذا كانت هناك مقاومة للحكام، فإن ذلك يعتمد، تماماً، على ما يراه الناس ويشعرون به فعندما تشعر الأغلبية العظمى من الناس أن حياتهم معرضة لخطر جسيم، فربنى لا أستطيع أن أقول «كيف يمكن منعهم من الثورة على القوة الفاشمة التى تُستخدم ضدهم».

«إننى أعترف بأن هذه أعدى المساوىء التى تلحق بكل الحكومات أيّاً كانت، عندما يصل الحكام إلى هذه الحالة التى يصبحون فيها موضع شبهة من شعبهم؛ أعنى الحالة الخطيرة التى يمكن أن يضعوا فيها أنفسهم، بحيث لا يستحقون الشفقة، لأنه كان من السهل تجنب الوقوع فى هذه الحالة» .

[فقرة : ٢٠٩]

إن توقع مقاومة الناس عندما يشعرون أنهم معرضون للخطر هو لحد الوحيد  
الفعال في استخدام حق الامتياز. ويفهم الأمير الحكيم هذا الحد، ويتجنب باستمرار  
الأفعال التي تجعل الشعب يرتاب في نواياه وعندما يجب عليه أن يفعل بدون موافقة  
القانون، وحتى ضده، فإنه ينتبه إلى ضرورة أن يجعل نيته الطيبة تتجلى حتى إن  
الناس يرونها ويشعرون بها. وإذا فشل في هذا، فإن الناس يرتابون فيه، وينهضون  
بالتالي لاستبداله، وعلى الرغم من أنه قد يستطيع أن يدعم مكانته لمدة ويحافظ عليها  
عن طريق القوة، فإن سلطته السياسية تنتهي.

**«عندما يخلع ملك نفسه عن العرش، ويضع نفسه في حالة حرب  
مع شعبه، ما الذي يمنعهم من محاكمته، كما يحاكمون أي  
شخص آخر، يضع نفسه في حالة حرب معه (أي مع الشعب)؟»**

[فقرة: ٢٣٩]

إن الملك لا يكون ملكاً، وتنحل الحكومة بالفعل، وتُغنى صنوف التفاوت المرتبطة  
بالحكومة. والعودة إلى استخدام القوة، أي حالة الحرب .

**«تسوى بين جميع الأطراف» .**

ففي هذه اللحظة لا يكون هناك من هم أسمى ومن هم أدنى من الناحية  
السياسية. وتحدد القوة الأعظم النتيجة النهائية.

وهكذا تدور الحجة في دائرة كاملة. فرغبة الإنسان في أن يحافظ على ذاته تنقله  
من حالة الطبيعة، وتؤدي به إلى المجتمع السياسي. غير أن الناس يواجهون، في  
المجتمع السياسي خطراً جديداً، أكثر رعباً وفزعاً، وهو خطر الطغيان، أو السلطة  
التعسفية المطلقة، سلطة شخص واحد تزداد، أو سلطة قلة من الأشخاص، يعودون إلى  
حرب أكثر سوءاً من الحرب التي كانت في الحالة العادية للطبيعة. في ظل حكم الطغاة،  
تزداد النزاعات ضد الفرد بصورة كبيرة، ويكون الدفاع في الغالب مستحيلاً. ولا يكون  
لدى الناس، في حقيقة الأمر، سوى حماية قوتهم الطبيعية ورغبتهم الطبيعية في البقاء.

وهذه الرغبة القوية، التي تسبب المجتمع السياسي أصلاً، هي أيضاً دفاعه الرئيسي؛ أى أنه عندما يشعر الناس أن المجتمع، أمانهم العظيم، يُهدد، فإنهم يقاومون أولئك الذين يحطمونه. إن مسعى البشرية السياسى هو نضال مستمر لا ينتهى للارتقاء، وتجنب الرجوع إلى حالة الطبيعة، بكل شرورها المخيفة

يوجد موضعان فى كتاب «رسالتان فى الحكومة» يتحدث فيهما لوك عن الأمراء «شبه الآلهة». فهو يتحدث فى أحدهم عن الأمراء الذين يُسمح لهم بحق الامتياز، أى أولئك الذين لديهم التحرر الكبير من سلطة القوانين. إنهم يشبهون الإله، الذى يحكم الكون من حيث إنه ملك مطلق؛ لأنهم .

**«يشاركون فى حكمته، وخيريته» . [فقرة: ١٦٦]**

بيد أنه فى فقرة سابقة يقول أن الأمير حكيم، ويشبه الإله الذى يحكم «عن طريق القوانين الراسخة للحرية». إن ملكاً كهذا يشبه الإله من حيث إنه خالق؛ لأن القوانين الراسخة للحرية هى وسائل تحقيق «زيادة الأراضى»، التى هى نوع من الخلق، كما رأينا، على الرغم من أنه ليس خلقاً من عدم. وليست هذه الزيادة هى وحدها علة الازدهار المحلى فحسب، بل هى، أيضاً، مصدر القوة التى تحافظ على المجتمع ضد الهجمات العدوانية من المجتمعات الأخرى. إن الملك الذى يؤدى خضوعه للقانون إلى زيادة

**«يكون، فى الحال، صعباً وقاسياً بالنسبة لجيرانه» .**

**[فقرة: ٤٢]**

ينكرنا ذكر القوة والجيران العدوانيين بأن كل مجتمع يكون فى حالة الطبيعة مع كل المجتمعات الأخرى، وأن هذه القوة هى أساس الأمن والأمان. بيد أن ضروريات الحياة فى الحالة العالمية للطبيعة، وبصفة خاصة متطلبات الحرب، تتطلب، أحياناً، أفعالاً غير عادية استجابة لمواقف غير متوقعة لا يستطيع القانون أن ينظمها. إن شعباً قوياً، يصنع القوة عن طريق الزيادة المادية التى تنتج من تشجيع الرغبة فى بقاء مريح



فى ظل حماية القوانين الراسخة للحرية، لابد أن يواجه، باستمرار، إمكان المعركة، أعنى موقفاً لابد أن يقوم فيه المواطنون بواجبهم، ويحبوا خير الشعب، ويكونوا على استعداد لأن يضحو بما هو ثمين، وحتى بحياتهم، فى ظل القيادة الاختيارية للسلطة الفيدرالية - التنفيذية، من أجل الدفاع عن المجتمع كله.

وتعتبر الواقعة التى تذهب إلى أن أولئك الأمراء الذين يحكمون أكثر عن طريق القانون، وأقل عن طريق القانون، ويوصفون بأنهم شبه إله، عن ورطة لا يمكن أن تُحل تماماً، طالما يفهم المجتمع بأنه يركز على مبدأ المحافظة على الذات. ويظل هناك تساؤل، لم يقدم له لوك إجابة، يدور عما إذ كان يمكن أن تتطابق المحافظة على المجتمع كله، والمحافظة على لأعضاء الأفراد تطابقاً تاماً. فهل يمكن، مثلاً، أن تتسق المحافظة على المجتمع مع المحافظة على الذات فى لحظات المحنة القاسية، التى تحدد، فى الغالب، مصير المجتمعات السياسية؟ هل يستطيع مبدأ المحافظة على الذات أن يقدم الأساس لتطور الوطنية، والروح العامة، وبصفة خاصة الإحساس بضرورة التخلي عن الثروة، وحتى الحياة من أجل الدفاع عن الوطن؟ لقد كان لوك عميقاً وشاملاً عندما تحدث عن أسباب تأسيس المجتمع السياسى، لكن هذه الأسباب تتحول لتصبح هى الأسباب التى مبعه طابعها الخاص من أن ينظر فى أى اتجاه يتطور المجتمع بعد أن يكون التأسيس أمناً. إنه لم يكمل مبدأه الأساسى، لأنه لم يناقش الأسباب الأخرى لاستمرار المجتمع، بعد تأسيسه، تلك الأسباب التى قد تنشأ داخل المجتمع، وربما لا يمكن أن توجد أثناء تأسيسه. فليست هناك مناقشة، مثلاً، للروابط التى تنشأ بين المواطنين. إنه يتكلم، أحياناً، عن مجتمعات، ويتكلم، نادراً، عن بلاد، ويتكلم، أحياناً، عن قانون الطبيعة، ونادراً إن لم يتحدث على الإطلاق، عن التقاليد، والعادات، والفساتير، ويتحدث، غالباً عن الحقوق، ونادراً عن الواجبات، ويتحدث، غالباً، عن «الشعب»، ونادراً عن الشعوب. وعندما يتكلم عن الإنجليز، فإنه لا يتكلم عن حبههم لإنجلترا، وإنما يتكلم عن «حبههم لحقوقهم العادلة، والطبيعية»<sup>(١٠)</sup> والقليل الذى يقوله لوك عن التربية فى كتابه «رسالتان فى الحكومة» لا يمت بصلة لتطوير الإحساس بالواجب العام؛ إذ أنه يتحدث عن التربية بوصفها لا غرض لها أسمى من إعداد الأطفال لى يعتنوا بأنفسهم

وهناك فقرة واضحة من هذا القبيل، يتحدث فيها لوك عن الطابع المطلق للتدريب

البدنى وهى:

«تتطلب المحافظة على الجيش، ومن ورائه المحافظة على الدولة كلها - طاعة مطلقة لأمر كل ضابط أعلى، وعدم طاعة، أو مخالفة، الأوامر الأكثر خطورة منها، أو الأوامر غير المعقولة، هى الموت المحقق» .

[فقرة: ١٣٩]

يستطيع «الرقيب» أن يأمر جندياً بأن يتقدم نحو فوهة المدفع أو أن يقف فى نافذة حصن ما حيث يكون متأكداً بأنه سيهلك فى الغالب. «ويستطيع الجنرال أن يحكم عليه بالإعدام بسبب فراره من وظيفته أو لعدم طاعته أكثر الأوامر تهوراً. إنه يستطيع أن يشنقه بسبب أدنى عصيان». وسلطة القائد العسكرى هذه غير العادية لها ما يبررها :

«لأن هذه الطاعة العمياء ضرورية لتلك الغاية التى من أجلها يكون للقائد سلطته، أعنى حماية سائر الجنود....» .

[فقرة: ١٣٩]

فالمحافظة على بقية المجتمع قد تفسر تماماً حق الجنرال فى أن يأمر، لكن لماذا يجب على الجندى أن يطيع الأوامر المتهورة؟ لا يظهر سوى سبب واحد من كلمات لوك وهون: إذا لم يطع، فإن الجنرال قد يشنقه. لكن أليست فاعلية أى جيش تتطلب سبباً أفضل من هذا السبب؟ ما نوع الجيش الذى يكون فيه الخوف من العقوبة هو الدعامة الوحيدة للنظام فى القتال؟ إن السؤال هو ما إذا كان جندى لوك (الذى لا يآلف كلمات ليست لـ «لوك» مثل: الشرف، والشهامة، والواجب، والجرأة) يحارب من أجل الآخرين عندما يفوق خوفه من العدو خوفه من ضباطه الذين يأمرون. لا يفسر لوك فى هذه الفقرة، ولا فى أى فقرة أخرى فى كتابه «رسالتان فى الحكومة» أساس واجب الجندى الذى يهب حياته لبلده.

إن موضوع لوك العظيم هو الحرية، وحجته العظيمة هي أنه ليست هناك حرية حيثما لا يكون هناك قانون. وفي حالة الإنسان الطبيعية لا يوجد قانون، أو على الأقل لا يوجد قانون معروف أو راسخ ومتفق عليه. ولكي يكون الناس أحراراً، ينبغي عليهم، بالتالي، أن يكونوا صانعي القوانين. لكن بسبب جهل الطبيعة البشرية، والمجتمع الأكثر مناسبة لها، فإن نتائج مجهوداتهم الخاصة بصنع القانون لا تحسن كثيراً، في الغالب، حالهم، بل تجعلها سيئة. إن مهمة جعل البشرية حرة تتطلب فهماً لطبيعة الإنسان.

إن القوة الأكثر قوة في الطبيعة البشرية وبالتالي الأكثر أهمية للفهم السياسي، هي الرغبة في المحافظة على الذات. وهي العقبة الكبرى، والقوة العظمى، للسلام بين الناس. وإذا وُجّهت بصورة ملائمة، فإنها تمدّ بضمان لأمان في غمرة لوفرة. أما إذا تم تجاهلها، أو تحديدها، فإنها تسبب العنف، والفوضى، وتدميراً مخيفاً ومروعاً للحياة والملكية. ولذلك، فإن وظيفة العقل هي أن يفهم هذا الانفعال، ويهدئه، ويوجهه بصورة بناءة، ويعمى، باستمرار، الخطر الوشيك الذي يضعه الشعور بالقلق والاضطراب أثناء العنف.

ويمكننا أن ننصرف عن الرغبة في المحافظة والبقاء، ويمكننا أن نوجهها، أو نروضها، لكن ليست هناك طريقة لتقليل قوتها الكاسحة، أو استئصالها. ولهذا السبب لا يمكن حكم الناس تماماً، ولا يمكن أن تكتمل مهمة جعل البشر أحراراً في ظل القانون على الإطلاق. ولا يحقق «علاج» شروخ حالة الطبيعة شفاءً تاماً على الإطلاق. إن الناس يعيشون، من جهة ما على الأقل، وباستمرار، وبصورة لا مفر منها في حالة الطبيعة، حالة ما قبل السياسة، وهم في خطر، باستمرار، من الارتداد إلى حالة أكثر سوءاً، لأنه لا يمكن تعليم الناس امتلاك مشاعر تناقض رغبتهم القوية. وليس للحكومة حول ولا قوة في تغيير الطبيعة البشرية، ولذلك يجب أن تكيف نفسها مع ما لا يمكن أن يتغير. والحكومة التي لا تكيف نفسها مع هذا الانفعال الطاغى الموجود في كل إنسان، يجب أن تُعد نفسها لكي تكافحه، باستمرار، عن طريق القوة، والعنف غير أن الحاكم الحكيم لا يفعل أكثر من أن يكيف نفسه؛ أي أنه يوجه الرغبة في البقاء، ويشجعها، ويمحيها، ويجعلها الأساس الخالص للقانون، والحرية، والأمن، والوفرة لشعبه.

لقد حاول لوك أن يحرر البشرية من كل شكل من السلطة المطلقة التعسفية. لقد حاول أن يقدم التفسير الصحيح والكامل لصنع الإنسان للحضارة من المواد التي تُقدّم له وليس لها، في الغالب، قيمة. وبهذا التفسير، تكون القوة الأساسية التي تحت الإنسان على تحرره الخاص هي انفعال، أي الرغبة في البقاء والمحافظة. لقد نظر الفلاسفة السياسيون القدماء إلى الانفعالات، كما يعرف قارئ هذا المجلد جيداً، على أنها تعسفية وطغيانية؛ فقد اعتقدوا أن الميل إلى الانفعالات هو، فضلاً عن ذلك لاستعباد الناس. لقد تعلموا، بالتالي، أن الإنسان لا يكون حراً إلى الحد الذي يكون فيه العقل قادراً على أن يكبت انفعالاته ويحكمها بطريقة أو أخرى. غير أن لوك عرف أن الانفعالات هي القوة الأسمى في الطبيعة البشرية، ويرهن على أن العقل لا يستطيع أن يفعل سوى أن يخدم الرغبة الكلية والأكثر قوة، ويوجهها إلى تحقيق غرضها. وعندئذ يفهم هذا التنظيم للأشياء، ويُقبل بوصفه التنظيم الطبيعي والحقيقي، يكون هناك أمل لنجاح كفاح البشر من أجل الحرية، والسلام، والرخاء. وهذه، قبل كل شيء آخر، هي تعاليم لوك السياسية.

لقد ألقب جون لوك بفيلسوف أمريكا، سُمي بملكتنا بالطريقة الوحيدة التي يكون بها الفيلسوف ملكاً لأمة عظيمة (\*). ولذلك، فإن لدينا الحق، والخبرة، أكثر من شعوب كثيرة أخرى في العالم، لأن نحكم على سلامة تعاليمه.

(\*) لم يكن الفكر السياسي الأمريكي إبان الثورة ضد الاحتلال البريطاني إلا تأييداً لما كتبه لوك حتى إن الأمريكيين أنفسهم وصفوه بأنه «فيلسوف أمريكا» وواضع الأساس لفكرها السياسي، راجع بالتفصيل كتابنا «الأخلاق والسياسة» دراسة في فلسفة الحكم ص ٣٢٤، ٢٢٥ أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة عام ٢٠٠١ (المراجع)

## هوامش

يشير لوك في ملحق وصيته الأخيرة إلى الطباعات العديدة لكتابه «رسالتان في الحكومة»، التي طُبعت وهو على قيد الحياة، بأنها «غير صحيحة تماماً». وقبل أن يموت قام بإعداد نسخة صحيحة علي الأقل للطبعة الثالثة لكي يستخدمها الناشر في طباعة أى طباعات مستقبلية (وهذه الطبعة التي تحتوى على تصحيحات هامشية وإضافات، ولتى كتبها لوك نفسه ومساعدته، هي الآن في حوزة كلية المسيح، بجامعة كامبردج)، ومنذ طباعة عام ١٧١٣ فصاعداً، أصبحت هذه الطبعة المصححة أساس معظم الطباعات ولكن، لسبب غير معروف، عاد المحررون مؤخراً في القرن الثامن عشر إلى نص الطبعة الأولى. والآن ثمة طباعات كثيرة مطبوعة في الولايات المتحدة الأمريكية وإنجلترا تتبع هذا النص «غير الصحيح تماماً». والاستثناءات الجديرة بالملاحظة بصورة كبيرة هي: 'John Locke & Tow Treatises of Gov- ernment and Robert Filmer, Patriarcha, ed. Thomas I. Cook (New York: Hafner, 1947); John Lock, The Second Treatise of Government, ed. Thomas P. Peardon (New York: Liberal Arts, 1952); and John Lock, Two Treatises of Government, ed Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1960)

وجميع الاقتباسات من كتاب «رسالتان في الحكومة» في هذا الفصل هي من نسخة مصورة من نص كلية المسيح، ومع ذلك فقد أخذت تصريحاً لأمركة الهجاء، وتحديث الترقيم. ولما كانت هذه العبارات القليلة التي فيها نص نسخة كلية المسيح غامض، فقد قمت بمراجعة طبعة Laslett وأدواتها النقدية المفيدة. وسيجد القراء أن العبارات المقدمة هنا لا تختلف إلا على نحو ضئيل عن نصوص الطباعات الثلاث المذكورة آنفاً (لكن انظر رقم ٩ أسفل).

(2) First Treatise, sec. 2

(3) Title page of the Two Treatises

(4) First Treatise, sec. 88.

(5) Ibid, sec. 86.

(6) Some Considerations of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money, in The Works of John Locke in Nine Volumes (12th ed, London, 1824), IV 40-41

(7) The Latin text and English translation of this passage appear in John Locke, Essays on the Law of Nature, ed. W von Leyden (Oxford: Clarendon 1954). pp. 210 and 211; some minor revisions of the translation were provided by the senior editor of the present volume, Reprinted by permission of Oxford University Press.

(8) Ibid, p 213.

(٩) الرسالة الثانية قسم ٤٢ ، هذه العبارة هي إحدى تلك العبارات الأكثر أهمية التي أضافها لوك في « نسخة كلية المسيح » ، وهي لا تظهر في طبعات كثيرة متاحة الآن (للسبب شرحناه في رقم ١ سابقاً) ، وقد أسيئ طبعها في طبعات عديدة ظهرت فيها . لقد طُبعت خطأً مثل:

"The increase of Lands and the Right of Employing of Them

بدلاً من النص الصحيح

"The increase of Lands and the Right Employing of Them"

ولا يدعو فحص النص المكتوب باليد مجاًلاً للشك أن كلمة « of » الزائدة هو خطأ مطبعي، مع ذلك التشويه لمعنى العبارة الذي يلاحظه القارئ المتنبه

## قراءات

A. John Locke. Second Treatise

B. John Locke. First Treatise

John Locke. Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money

John Locke. A letter Concerning Toleration.



## مونتسكيو

( ١٦٨٩ - ١٧٥٥ )

ولد شارل سوكوزرا، بارون دي مونتسكيو Charles Secondat. Baran de Montesquieu، وتوفي فرنسا. كتاباته الأكثر شهرة هي: الرسائل الفارسية (١٧٢١)، و«نظرات في عظمة الرومان وانحطاطهم» (١٧٣٤)، و«روح القوانين» (١٧٤٨).

### ١ - مدخل

لا بد من جميع تعاليم مونتسكيو الناضجة من كتابه «روح القوانين» كما يشير هو نفسه في مقدمته. ولذا ينبغي أن ترتبط كتاباته الأخرى بهذا الكتاب. ومع ذلك يبدو أن كتيبه الواحد والثلاثين ينقصها خطة شاملة، أو هي تحتاج إلى التماسك، الذي أستمده منه الاستدلال الذي يقول إن مونتسكيو لم يكن فيلسوفاً نسقياً، ولم تكن لديه تعاليم ناضجة بالمعنى الدقيق رغم أن تصدير الكتاب يتضمن زعماً واضحاً هو أن للعمل كله خطة، ويقوم على مبدأ تم التفكير فيه طويلاً. ولذلك فإن التخطيط، ومعه التعليم النسقي، إما أنه لا يوجد أو أنه يوجد بطريقة غير ظاهرة. وإذا اضطررنا إلى أن نختار، فإننا نؤثر افتراض أن إشارة الكاتب الواضحة إلى وجود تخطيط موثوق به أكثر من إنكار القارئ للقول بأن التخطيط موجود. ويذهب مونتسكيو، بقوة، إلى أن التخطيط ليس ظاهراً بصورة مباشرة عندما يتكلم عن الحاجة إلى البحث عنه. ولذلك، فإن كتابه «روح القوانين» عمل غامض. وأحد الأسباب المهمة لإخفاء وجهات النظر غير المعتدلة هو



احتمال التعرض للقصاص عن طريق الكنيسة والدولة. غير أن كتاب «دى ألبير» ثناء على «مونتسكيو»، الذى كتبه باختصار بعد وفاة مونتسكيو، يفسر الغموض بصورة أوضح. لقد حاول مونتسكيو، كما يرى دى ألبير، أن يعلم كلا من الحكيم وغير الحكيم بطريقة تجعله يُبعد عن غير الحكيم حقائق مهمة قد يضر قولها المباشر ضرراً لا داعى له. وعدم النظام والغموض هما وسيلتان لتحقيق هذا الغرض. ويخبرنا مونتسكيو نفسه أن مبادئه يمكن اكتشافها عن طريق التأمل فى التفاصيل، وبالتالي فإن مهمتنا هى أن نقرب من الكل ومبادئه من خلال الأجزاء والتفاصيل.

للفلسفة التى أدخلت فى المقدمة، وفى الكتاب الأول هدف مزدوج هو. فهم تنوع القوانين والعادات البشرية (أى القوانين غير المكتوبة)، وبالتالي مساعدة الحكومة الحكيمة فى كل مكان. الهدف الأول نظرى، والثانى عملى، وينشأ ارتباطهما من داخل مشكلة «القانون» نفسه. ويعرف مونتسكيو القوانين، فى صياغته الافتتاحية الشهيرة، بالمعنى الأكثر شمولاً بأنها العلاقات الضرورية المستمدة من طبيعة الأشياء. إن القوانين علاقات؛ لأنها توجد بصورة موضوعية، وبالضرورة. وهى «تحكم» سلوك كل الأشياء – أى تأثير الله فى العالم، وتأثير الأجسام فى بعضها البعض، وهكذا. وهذه المشروعية الكلية هى الخلفية التى يجب أن يُرى فى مقابلها القانون البشرى. بيد أن لفظ «قانون» لفظ مبهم: فهو يتضمن فى التشريعات البشرية صانعاً للقانون، أى إصداراً للقانون لأولئك الذين يجب عليهم أن يطيعوه، وتطبيقاً للقانون مع جزاءات ملازمة. وبالتالي، فهل «تحكم» القوانين كل الأشياء فى الكون بصورة دقيقة كما تحكم الموجودات البشرية؟ العرض الكلاسيكى للإيجاب هو معالجة القديس توما الأكوينى للقانون فى كتابه «الخلاصة اللاهوتية». إن التشريع البشرى، أو القانون الوضعى، يُفهم عن طريق ارتباطه بالقانون الأزلّى، والقانون الطبيعى، والقانون الموحى به. إن القانون، من حيث هو كذلك، هو شريعة للعقل يصنعه حاكم المجتمع، ويصدره، ويطبقه، من أجل الخير العام. ومصدره النهائي هو عقل الله.

يخالف تعريف مونتسكيو الافتتاحي للقانون التراث التومائي، أولاً، من حيث أنه فيما يبدو لا يفسح مجالاً لما هو مُعجز، وثانياً، في تصوير كلية الضرورة العمياء، بدلاً من تدبير يهدف من الناحية العقلية إلى ما هو خير. إن القانون البشرى من حيث إنه عقل بشرى ينطبق على تدبير الإنسان<sup>(١)</sup>، يبدو في غير محله في هذا العالم. لكن المدى الذي تتأثر فيه الشؤون البشرية بالعلل الآلية هو ما يتكفل مونتسكيو بالبرهنة عليه. فهو يأمل، عن طريق التخلي عن الغائية الإلهية والطبيعة، وبيان حدود الفعل البشرى الغائى أيضاً - يأمل أن يقيم علماً للشؤون البشرية يتسق مع الفيزياء الديكارتية والنيوتونية. ومن الصعب أن نقول على وجه اليقين ما هي وجهة النظر عن > التي ينظر إليها على أنها تتطابق مع وجهة النظر عن القانون والطبيعة.

قبل أن تكون هناك قوانين، كان هناك إنسان، ولكي نفهم تنوع القوانين البشرية، يجب علينا أن ننظر إليها على أن تنبثق عن طبيعة الإنسان عندما يسلك داخل أوضاع طبيعية واجتماعية معينة. ويفسر تنوع الأوضاع الفعلية تنوع الشؤون البشرية، ويفسر، بالفعل، تاريخ كل الأمم، شريطة أن نعرف المبادئ العامة المتضمنة، وشريطة أن يكون هناك تجاوز عن الأفراد الذين يشنون عن القاعدة، وعن المهارة السياسية، وعن الصدفة. ويتطلب العلم البشرى دراسات تاريخية، وتشكل هذه الدراسات الرابطة بين النظرية والتطبيق. وتتطلب الممارسة السياسية، أو تدبير أمور الدولة، أنه لا بد أن يفهم كل مجتمع ويُعالج في خصوصيته؛ أعنى على هدى تاريخه. بيد أن الجزئيات التاريخية لا تكون واضحة ومفهومة إلا على هدى علل عامة، سواء كانت قريبة أو بعيدة، ومن ثم تتطلب المعرفة التاريخية الصحيحة، الجانب النظرى، أو الفلسفة<sup>(٢)</sup>. وهذا يعنى تفسير كيف يرتبط القانون من حيث إنه «تشريع»، والقانون من حيث إنه «علاقات ضرورية بين أشياء» ببعضهما البعض.

ماذا كان حال الناس قبل أن تكون هناك قوانين بشرية، ولماذا تنشأ مثل هذه القوانين؟ في البداية، قلماً كان يمكن تمييز البشر عن الحيوانات. فلأنه كان ينقصهم اللغة والعقل، قادتهم المخاوف، والاحتياجات الفيزيائية الغريزية، إلى أن يحافظوا على

أنفسهم بصورة فردية، ثم إلى أن يرتبط بعضهم ببعض، واستطاعوا مؤخراً أن يرغبوا، بصورة واعية، فى أن يبقوا فى مجتمع. غير أن المجتمع يولد صنوفاً من الضرر والمثل إذ تحاول مجموعات أن تصبح مميزة فى امتلاك مزاياها، ويشجعها، من ثم، إحساس بقوتها الخاصة، وتتوجه إلى محاربة بعضها بعضاً. وينشأ من الحرب القانون، أى الحق، أو العدل. وينشأ القانون بوصفه وسيلة لإخماد الحرب، سواء بداخل المجتمعات، أو بين بعضها وبعض. ويدخل المجتمعات، تؤسس العلاقات بين الحكام والمحكومين (أى القانون السياسى)، وبين المواطن والمواطن (أى القانون المدنى) بطريقة توحد لمجتمع لذى تميزه الحرب. وتنشأ فكرة الحق، العدل، الإلزام مع فكرة القانون، ولا تسبقها. وليس لدى الإنسان بطبيعته، أو فى الأصل، وعى، أو إحساس بالواجب.

يستبعد هذا التفسير، المستمد من الفصل الثانى من الكتاب الأول، الإشارة إلى «العلاقات السابقة للعدل» التى تُنسب إلى الإنسان فى الفصل الأول. فهذه العلاقات أو الواجبات التى تسبق كل قانون وضعى هى علاقات خاصة فى طابعها. إذ أنها تأمر بحد أدنى بسيط أى أنها تأمر بطاعة القوانين الوضعية، والاعتراف بالمنافع والفوائد المستقبلية، والبقاء معتمداً على الموجود الذى خلق الإنسان، ورد الشر بمثله. ولأنها طفيفة فإن الناس، من الناحية العملية، يشعرون بها فى كل مكان. على الرغم من أنها ليست متضمنة فى تفسير طبيعة الإنسان والسلوك المبكر فى الفصل الثانى. ويفترض هذا أنها توجد عن طريق متطلبات اجتماعية بدائية تشبه تلك التى تولد القانون. وعلى أية حال، فإن هذه الالتزامات لا تصل إلى كمال العدالة، أو الخير البشرى الذى يجب أن يوجه المجتمعات.

إذا لم يبدأ الإنسان بمعرفة العدالة، فلن تكون لديه أى غاية طبيعية أو كمال. وينكر مونتسكيو، بوضوح، أن أى شكل جزئى من أشكال الحكومة، أو مجموعة من القوانين، تتطلبها الطبيعة أو تكون فى الغالب متسقة معها. أى أن «القانون هو، بوجه عام، العقل البشرى من حيث إنه يحكم كل شعوب الأرض؛ ولا ينبغى على القوانين السياسية والمدنية لكل أمة سوى أن تكون الحالات الخاصة التى يطبق فيها هذا العقل البشرى»<sup>(٣)</sup>.

لابد أن ترتبط قوانين كل أمة بشكل حكومتها، وبظروفها الفيزيائية (أى المناخ، والجغرافيا)، وبالظروف الاجتماعية (أى الحرية، والمعايير، والتجارة، والدين). وينبغي أن نقول إن كل العلاقات التى تمتلكها القوانين، أو ينبغى أن تمتلكها، إذا ما أخذت معاً فإنها تشكل روحها.

وهذه الفقرة تعنى رفض البحث الكلاسيكى عن الدولة الأفضل، والقانون الطبيعى التومائى، والحق الطبيعى عند لوك، تعنى رفض كل ذلك من حيث إنه صنوف من التوجيه لتنظيم المجتمع السياسى. وتنشأ النسبية المطلقة بوصفها نتيجة لكتاب مونتسكيو التمهيدى غير أنها ليست مذهباً ذاتياً أو نزعة ذاتية. ويسلم مونتسكيو أن مجموعة معينة من القوانين ربما كانت، وهو لا يظن ذلك فحسب، بل يعتقد أنها قد تكون أفضل أو أسوأ. من الناحية الموضوعية، لشعب معين. ومع ذلك، فإنه يرى أن هناك صنوفاً من المعايير لا يمكن أن ترد إلى شئى آخر على الإطلاق، بالإضافة إلى صنوف من الصور أو الأشكال السياسية الفعلية. وباختصار لا يمكن الحكم على هذه المعايير ذاتها عن طريق ما هو أفضل، أو أسوأ من الناحية السياسية على نحو مطلق. وينجم عن ذلك أن تكون دراسة التاريخ أكثر أهمية لاكتشاف معايير خاصة من دراسة الفلسفة. ومع ذلك، فإن التاريخ، بوصفه دراسة للوقائع والأسباب، لا يستطيع بذاته أن يعطينا أية معايير. فكيف، إذن، تُستمد المعايير الخاصة الصحيحة؟

إن كتاب «روح القوانين» تحليل للأشياء المختلفة التى يمكن أن ترتبط بها القوانين. وتحتل هذه الأشياء، إذا أخذنا الواحدة منها تلو الأخرى دون ترتيب ظاهر، الكتاب الثانى حتى الكتاب الخامس والعشرين من العمل، بينما يعود الكتاب السادس والعشرون والكتاب التاسع والعشرون إلى مستوى من العمومية يشبه مستوى الكتاب الأول. ومع ذلك، فيبدو أن الكتاب السابع والعشرين والكتاب الثامن والعشرين، والكتاب الثلاثين، والكتاب الواحد والثلاثين، مضافة إلى الجسم الرئيسى للعمل، وليست أجزاء جوهرية، وتخدم الكتب الثلاثة الأخيرة فى توضيح دستور فرنسا الحديثة عن طريق الكشف عن أصوله التاريخية.

## ١- أشكال الحكومة

يتجه مونتسكيو في البداية إلى فحص البناءات السياسية، أعنى أنه يفحص وسائل قمع النزاع الاجتماعى. إن كل حكومة لها طبيعة، ولها مبدأ يجب أن ترتبط بهما معاً قوانينها. ونحن نعرف طبيعتها عندما نعرف من الذى يحكم، وكيف يحكم؛ أما الانفعالات الطاغية التى تحركها فهى مبادئها، والأنواع الرئيسية للحكومة هى: الجمهورية (سواء أكانت ديمقراطية، أم أرستقراطية)، والملكية، والاستبدادية. وتؤلف شئونها الداخلية والخارجية موضوع الكتاب الثانى حتى الكتاب الخامس.

وقبل أن ندخل فى التفصيلات، هناك بعض الملاحظات المتنوعة العامة التى ينبغى أن نسوقها. علينا أن نلاحظ أولاً أن مونتسكيو لا يقرر فحسب بتقديم معلومات عن الأشكال المتنوعة للحكومة كما توجد بالفعل، بل يخبرنا أن هدفه الأساسى هو بناء القوانين، والمؤسسات، والممارسات، التى يكتمل بها كل شكل من أشكال الحكومة. وربما قد يتسق ذلك بذاته مع النسبية التى يدافع عنها. بيد أنه يقارن، أيضاً، الأشكال المتنوعة للحكومة بعضها ببعض بطريقة تشير إلى جدارتها القصوى النسبية. فهل هذا ممكن بدون معيار مطلق للخير والشر السياسى؟

دعنا نبدأ بالجمهورية الديمقراطية. فى الديمقراطية التى تؤسس بصورة صحيحة، سوف يعهد الشعب صاحب السيادة بالسلطة إلى من يقوم بعمل ما لا يستطيع هو أن يقوم به، فهو يحتاج إلى توجيه فى الشئون الخارجية، وإعداد التشريع عن طريق مجلس شورى. أو مجلس شيوخ، ولا يمكن أن تكون لديهم ثقة فيه إلا إذا اختاروه. وهم يحتاجون إلى قضاة، ولكنهم معجبون بفرز الأفراد الجديرين بالقيام بهذه المهمة. ومع ذلك، فإن التشريع نفسه سوف يكون عن طريق الشعب مباشرة.

لا تقتضى الديمقراطية أن يكون كل المواطنين مؤهلين ومناسبين للمنصب العام، بل تقتضى أن يشارك الجميع فى اختيار القضاة.. ويجب اختيار أعضاء مجلس الشيوخ، والقضاة المدنيين الأدنى، ليس عن طريق التصويت بل عن طريق القرعة.

ويؤخذون من بين متطوعين من أولئك الذين لا يكونون فقراء . لأن الفقراء ليسوا مؤهلين ومناسبين للانتخاب. ولابد أن يختار الجميع العسكريين والقضاة المدنيين الأعلى وأيضاً من بين أولئك الذين يكونون أفضل ومناسبين. وأخيراً، تختار بالقرعة أعضاء المحاكم العامة من بين كل المتطوعين، فقراء أو أغنياء. وهكذا، لا تكون الديمقراطية الحكم البسيط للأغلبية، ولا تكون الحكم البسيط عن طريق القرعة. فهي مزيج من الاثنين . والواقع أن الفقراء هم، بحق، أقل امتيازاً بصورة واضحة، والأغنياء هم أكثر امتيازاً ، مما يسلم الأعضاء . وهي واقعة يقويها المضمون الذي يذهب إلى أن الوظائف العامة تُترك بدون دفع مرتبات، ويُترك الانضمام إلى المجالس العامة بدون إجبار. إن الديمقراطية تحتاج إلى النزعة المحافظة، كما تحتاج إلى الدعم الذاتي، وتفرغ الأغنياء، غير أنها تحتاج، أيضاً، إلى الجدارة، أي القيادة التي يساعدها استخدام أساليب الاختيار، وفحص المرشحين.

مبدأ الديمقراطية هو الفضيلة. فحيثما يشارك الجميع في صنع القوانين التي يجب عليهم أن يطيعوها، ويشاركوا في اختيار حكامهم من بينهم، فإن ثمة حاجة إلى درجة عالية من الشهامة العامة، أو الاهتمام بالخير العام. إن الفضيلة هي، باختصار، الوطنية، أي حب الوطن، والقوانين، وتتشأ منها فضائل المواطن الخاصة مثل: الاستقامة، والعفة، والشجاعة، والطموح الوطني. ولكي تتم المحافظة على الفضيلة، لابد من تجنب طرفي الثروة والفقير عن طريق وضع حد أدنى، وحد أقصى لحيازة الملكية. إن الفضيلة تحتاج إلى تقارب في المساواة، وتحتاج فضلاً عن هذا إلى مستوى عام منخفض نسبياً من الثروة، يكفل التوفير والاقتصاد، ويمتنع الترف. ولابد أن توجد هذه الحالة وتُحَب. وهناك مناهج أخرى لتدعيم الفضيلة وهي مجلس شيوخ من كبار السن يختص بالرقابة، يتم اختباره مدى الحياة لكي يحافظ على نقاء قواعد الأخلاق القومية، أعنى السلطات الأبوية القوية، وقوانين الانفاق، والاتهام العام لزيجات الخانات، وبوجه عام ، اليقظة المستمرة من الجميع في مسائل السلوك.

إن الديمقراطية لا يمكن أن تدوم إلا في دولة - المدينة الصغيرة، حيث يولد تماسكها الذي يشبه تماسك الأسرة تفضيلاً مستمراً للخير العام على الخير الخاص. إن مجالسها العامة ليست نيابية. بيد أنها لا تتسق مع الكهنوت المستقل؛ أعنى الدولة بداخل الدولة - وربما لا تتسق إلا مع الديانة الوثنية، والأخلاق الوثنية. فأتينا «صولون»، وأسبرطة، وقرطاجنة، والجمهورية الرومانية المتأخرة، كلها ترد في توضيح الديمقراطية ولا تُسمى دولة مسيحية، ولا تُسمى، لهذا السبب، دولة غير وثنية، أو غير قديمة .

إن خاصية الديمقراطية الأكثر جاذبية هي العظمة الأخلاقية لمواطنيها كما تكفل الديمقراطية لمواطنيها درجة عليا من الحرية، والأمن، في ظل القانون. ولابد من جهة أخرى، أن تضع حدوداً لعظمتهم، وحريرتهم. إن فقرها، وصغرها، وتقيدتها بالخصوصية، واعتمادها على الولاء العام الذي لا مجال للشك فيه، والرقابة المتبادلة من جانب مواطنيها، تمنع التطور الأكثر كمالاً للمواهب البشرية - ولا سيما في مجالات الفلسفة، والفنون الجميلة. إن الديمقراطية تعنى التوسط العقلي، والفنى<sup>(4)</sup>. ويسلم مونتسكيو بالتمييز بين الجمهوريات المنتجة والتجارية مثل أثينا، والجمهوريات الحربية مثل أسبرطة. ويبدو الاختيار الأول للديمقراطية شيئاً بين الاثنين: أى أن المجتمع لا بد أن يتكون من الفلاحين الذين يعملون ويحاربون فى آن معاً . ومع ذلك، فإن الديمقراطية التى تقوم على الروح التجارية من حيث إنها مبنؤها ممكنة، شريطة أن تتم المحافظة على هذا الطابع التجارى بدلاً من أن تحطمه الثروة المتزايدة. ومع ذلك، يعطى مونتسكيو انطباعاً مؤداه أنه من الصعب جداً المحافظة على ثروة ديمقراطية تجارية. إذ يقوم تألق ديمقراطية بركليس، من حيث إنها تتميز عن ديمقراطية صولون فى أثينا على التطرف فى مجال الثروة، والفساد الأخلاقى، والحرية، أعنى على الانحطاط السياسى بدلاً من الثروة.

أما الجمهورية الأرستقراطية فهى نظام حكم لا تكون فيه السيادة إلا لقطاع من الشعب، وخير مثال على ذلك هو الجمهورية الرومانية المبكرة، وجمهورية فينيسيا

(البندقية) الحديثة. وتعتمد الأرستقراطية على التفاوت السياسى والاقتصادى بين النبلاء أصحاب السيادة، والشعب الذى لا يشارك فى شئ والقول بأن النبلاء يوحّدون مصالحهم الخاصة مع مصلحة الشعب، ويقتربون بهذه الطريقة من فضيلة الديمقراطية، أمر نادر الحدوث، ولكنه ليس مستحيلاً، ومع ذلك، فإن المبدأ الأكثر احتمالاً للأرستقراطية، هو روح الاعتدال بين النبلاء وهى الروح التى تمنعهم من السعى إلى تفوق مفرط بعضهم على بعض، أو على الشعب. ومن الصعب ضمان القوانين والدساتير التى توصل إلى هذا المنع. وبوجه عام، كلما كان عدد النبلاء كبيراً، وكلما كان حجم أولئك الذين ليس لهم حقوق سياسية صغيراً وفقيراً، كانت الأرستقراطية أكثر صحة. ولذلك، يمكن أن تُعتبر الديمقراطية كمال الأرستقراطية. إنها تتميز باهتمام كبير بالصالح العام أكثر من الأرستقراطية. وأعضاؤها، بوجه عام، فضلاء، وأحرار، وآمنون، بصورة كبيرة، أو، من جهة أخرى، أقل إذلالاً.

علينا أن نلاحظ أن مونتسكيو يغيّر، بصورة جذرية المعايير، والأسماء التى تُستخدم فى التصنيف الأرسطى التقليدى لنظم الحكم. فأرسطو يصنف الأنظمة على أساس من يتولون زمام السلطة صاحبة السيادة، وغاية حكمهم. فنظم الحكم الجيدة تحكم من أجل الصالح العام، أما نظم الحكم السيئة، فإنها تحكم من أجل منفعة أو مصلحة الحكام أنفسهم. وبالتالي يضع تمييزاً واضحاً بين الأوليغاركية، والأرستقراطية، فكلتاها تحكم عن طريق القلة. أما مونتسكيو فليس عنده سوى نوعين (وليس أربعة أنواع) من الجمهورية، يعتمدان على ما إذا كان كل الشعب، أو قطاع منه هو الذى يحكم. وكل نوع منهما يكتمل بطريقة معينة، وتحمل نماذج فعلية لكل منهما تشابهاً كبيراً، أو قليلاً بهذا الكمال. غير أن التمييز الواضح القاطع بين أنظمة الحكم التى يُحَث عليها بصورة فاضلة أو بصورة رذيلة لم يعد، كما كان الحال عند ماكيافلى، تمييزاً أولياً. وهكذا يستخدم مونتسكيو لفظ «أرستقراطية» ليطلقه على أنظمة الحكم التى يسميها أرسطو «بالأوليغاركية». كما أنه يسمي «الديمقراطية» نظام الحكم الذى ربما كان يطلق عليه أرسطو اسم «البوليتيا» وحتى نماذج من حيث إنها نظم حكم «ديمقراطية» نظر إليها أرسطو على أنها أرستقراطية مختلطة (مثل نظام



الحكم فى قرطاجنة). وربما يستنتج المرء أن لتصنيف مونتسكيو المعدل أثرين هما الأول. أنه يطرح المشك فى كفاية تصنيف نظم الحكم بناء على خيريه دوافع الحاكم، والثانى. أنه يرفع من قيمة نظم الحكم الشعبية، أو قيمة العنصر الشعبى فى نظم الحكم المختلفة، ويعلم بالتالى أن الخير العام يتحقق جيداً عن طريق مشاركة شعبية واسعة الانتشار فى الحكومة. وربما نشك فى ذلك عن طريق مدح مونتسكيو العظيم «للدساتير الفردية» الموجودة فى محاورة أفلاطون «الجمهورية» فى الكتاب الرابع، غير أن نتيجة هذا القبول ليست تمسكاً بالتفضيل الكلاسيكى للأرستقراطية.

إن للحكومة الجمهورية مكانها الطبيعى فى مجتمع صغير، غير أن الاتساع فى الحجم، والقوة، وثروة الجمهورية، تؤدى بالضرورة، إلى انهيار روحها ومؤسساتها. وهذا هو الدرس الذى يستنتجه مونتسكيو، فضلاً عن ذلك، من دراسته لروما، فى مقابل تفضيل ماكيافللى للإمبريالية الرومانية فى كتابه «مطارحات...» بيد أن الصغر الذى تتطلبه الجمهوريات يضع مشكلة حاسمة فى حالة الدفاع عن الدولة. وحل هذه المشكلة على أساس جمهورى هو الاتحاد الفيدرالى حيث تجتمع جمهوريات عدة معا لى تكون كلاً دفاعياً كبيراً. والجمهورية الهولندية الحديثة، واتحاد ليقياً(\*) القديم، هما نموذجان من هذه الحيلة. ويبدو أن مونتسكيو نظر إلى الاتحاد على أنه اتحاد مجتمعت، وليس اتحاد أفراد بصورة مباشرة، ويشير إلى إمكان انحلال الاتحاد بينما تظل مجتمعاته التى يتكون منها قائمة، غير أنه يفضل، أيضاً - كما هى الحال فى حالة ليقياً - اتحاداً متمركزاً بصورة كبيرة بدلاً من اتحاد واسع للدول الأعضاء.

فى الملكية، يحكم شخص واحد وفقاً لقوانين ثابتة وراسخة ويتطلب ذلك أن تكون هناك سلطات تتوسط بين الملك والشعب، ولذلك تتطلب وجود النبلاء، والكنيسة، والمدن. كما أنه يجب أن يكون هناك مأمّن أو حارس مستقل للقوانين، مثل البرلمانات الفرنسية

(\*) ليقياً Lycia مقاطعة بحرية قديمة فى الجزء الجنوبي الغربى من آسيا الصغرى استولى عليها الفرس فى عهد الملك قورش، وفى عهد الرومان احتفظت بقدر نسبى من الحرية (المراجع)

وتستطيع هذه القوى معاً - عن طريق امتيازاتها واستقلالها - أن تكبح أفعال كل من الملك والشعب. ومع ذلك، عندما يوحد الملك السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية في شخصه (كما هي الحال في فرنسا)، فإن الحكومة تميل إلى الاستبداد. ويقدم مونتسكيو بحذر، ومع ذلك بوضوح، دليلاً للنظر إلى الملكية المتوازنة على أنها ملكية يشارك فيها شيء ما يشبه المجلس التشريعي القديم في فرنسا في السلطة التشريعية مع الملك (٥).

وما لم يكن للنظام الملكي بنية كهذه فإنه لن يكون نظاماً ثابتاً مستقراً. ويزعم مونتسكيو أن العالم القديم لم يكن لديه تصور صحيح للملكية. إذ أن هذا التصور ظهر منذ الغزو الجرمانى لروما، ومكوناته الرئيسية هي نبالة متوارثة ذات امتياز وحكومة نيابية. وأقرب تصور وصل إليه القدماء هو ملكية العصر البطولى التى وصفها أرسطو، غير أن الناس كانت لديهم فى هذا العصر سلطة تشريعية، واستطاعوا، فى النهاية، أن يجربوا الملك من سلطانه. ويختلف مونتسكيو، بوضوح، مع أرسطو فيما يخص تصنيف الملكيات. فهو يرفض المبدأ الكلاسيكى لتصنيف نظم الحكم على أساس نوايا الحكام، أو فضائلهم، ورذائلهم. ولكى تكون لدينا ملكية جيدة، لا يكفى أن يكون لدينا ملك خير ولا يكون للحكومة طبيعة أو دستور ما لم يعتمد بناؤها على ظرف لا يعول عليه من حيث إنه هبة طبيعية للفرد، أو هبة أخلاقية طبيعية. ومع ذلك، يسلّم مونتسكيو، فى النهاية، بأن الشخصية الأخلاقية للملك حيوية ومهمة لحرية وطنه، بقدر أهمية قوانينه.

مبدأ الملكية هو الشرف، وليس الفضيلة. ومونتسكيو حاد للغاية فى نقده الأخلاقى لبلاط الملكيات، وحاشيتها فى كل مكان. فهو يتحدث عن شخصيتهم البائسة، وعن زينتهم الكاذبة التى تمتد إلى كل مستويات المجتمع. ومع ذلك فإن الهدف الذى يُسمى إليه كثيراً فى الملكيات - أعنى الشرف، أو سمو الوضع والشخص - يصلح بديلاً لدوافع الفعل الفاضل. إن طموح جميع الطبقات والأفراد من أجل التميز يكشف عن السلوك الذى يفضى إلى المنفعة العامة بينما لا يهدف إلا إلى خير خاص أو أنانى. وبالإضافة إلى ذلك يضع قانون الشرف حدوداً غير رسمية لتعسف الملك والرعايا أيضاً.

ولا يمكن أن يتوحد السعى إلى الشرف الذى يوجه إليه مونتسكيو انتقاداً مع الفاعلية التى ينسبها أرسطو إلى الشخص الشهم، أو المعتز بنفسه إن مذهب الملكية الخاص بقواعد الأخلاق العامة، وأداب السلوك العامة هو الشرف المبتذل، أو الشرف الذى يسعى إلى أن يعرفه كثيرون، أى الذى يعتمد كثيراً على اعتراف الآخرين، أى الذى يخضع للردائل، بدلاً من أن يقاومها (مثل البسالة) التى يُظن، كما يشاع، أنها من علامات الجراءة ويبدو من ناحية أخرى، أن مونتسكيو أقل رغبة من أرسطو فى أن يقبل الأفق العقلى للإنسان الشهم نفسه، من حيث إن هذا الأفق يقيد، أساساً، تقدير الذات، ويشجع على الفعل بعيداً عن حب الخير العام أقل من أن يشجع عليه بعيداً عن تقدير الذات والرغبة فى التكريمات العليا (٦).

لا بد أن تُسلم القوانين التى تدعم الشرف فى النظام الملكى بالامتيازات الموروثة بالنسبة لأشخاص من النبلاء، وملكيتهم ويُسمح بالتترف من حيث إنه وسيلة لإعالة الفقراء، وتُفضل التجارة من جانب غير النبلاء. يتجه النظام الملكى نحو طموحات الحرب والغزو أكثر من النظام الجمهورى، فمن الطبيعى أن تحتاج إلى توسع فى الأرض. بيد أن التوسع المفرط يُضعف قوة الشرف، ويشجع على السلطة الاستبدادية. وبوجه عام، الملكية أقل أخلاقية، وأقل عدلاً، وأقل استقراراً وثباتاً من الديمقراطية. إنها يجب أن تكفل التفاوت الوراثةى الشاسع. ومع ذلك، فإنها تطابق وأحياناً تستلزم، بنية من القوانين المكتوبة وغير المكتوبة لحماية الأشخاص، والملكية فى تفاوتهما. وبالنسبة لفرنسا نفسها، فإن مونتسكيو لا ينصح، على الإطلاق، بتحويلها إلى الفضيحة الجمهورية، أو الحرية الإنجليزية. ومع ذلك، فإن كتابه «رسائل فارسية» يكشف عن وعيه بانحيار النظام الملكى بسبب الحكم الملكى المطلق، والفساد الأرستقراطى، وثروة الطبقة الوسطى.

يوجد الاستبداد عندهم يكون هناك رجل واحد هو الذى يحكم طبقاً لرغباته بغير قانون. وعندما يصف مونتسكيو هذا النظام من الحكم فإنه يستمد أمثلته التوضيحية فى العادة من إمبراطوريات الشرق الأدنى وجنوبى آسيا، كما كان من المفيد أن

يتحدث فى كتابه «رسائل فارسية» عن ألوان الاستبداد فى أوروبا، لاهوتية أو علمانية، من خلال مقارنات واضحة أو ضمنية بألوان الاستبداد فى الشرق. ويستخدم الاستبداد ناظراً سياسياً رئيسياً، أو وزيراً، يحكم، بينما يعرِّد المستبد وينغمس فى مجونه. إن مبدؤه هو الخوف، الذى تسببه ممارسة القوة الحيوانية الغاشمة وبصفة خاصة على علية القوم، وإلا لاضطهدوا الجماهير. وبهذه الطريقة يحقق الاستبداد وظيفة عامة معينة، غير أنه يعتمد، أيضاً، على رعاياه الذين تنقصهم الفضيلة، والشرف، والتعليم؛ لأن هذه أمور خطيرة على الحكم. إن الاستبداد هو الشكل الأكثر لا إنسانية، والأكثر حمقاً من أشكال الحكومات، والذى يغلب عليه الرذيلة، ومع ذلك فهو يسود بين البشر. وتستلزم الحكومة لمعتدلة شروطاً معينة، ومهارات معينة، ولا تتحقق، بالتالى، إلا بصعوبة. ويرتبط المناخ والجغرافيا فى آسيا بصفة خاصة لكى يجعل الاستبداد أمراً لا مناص منه وهو ينجح، بصورة طبيعية، بين سكان كثيرين ولكنهم خجولون، يشغلون مساحة كبيرة من الأرض. وهكذا، يستطيع شخص واحد فقط يحكم عن طريق القوة أن يوحد البلد، ويمنع ذلك الشر الأعظم، ألا وهو الفوضى. ويعجز الاستبداد فى هذه الحالات عن القيام بإصلاحات جوهرية. لأن وجوده يتوقف على الاستخدام الدائم للقوة العنيفة والدموية.

ومن بين أشكال الحكومة الأربعة، هناك شكلان جمهوريان ينظر مونتسكيو، بوضوح، إلى الديمقراطية على أنها الشكل الأفضل فيهما، وإلى الاستبداد على أنه الشكل الأسوأ. ومن الصعب كثيراً أن نقرر بدقة، لماذا. ولكى نوضح ذلك فإننا نقول. إن الديمقراطية تمتدح كثيراً من أجل فضيلة مواطنيها، أكثر مما تمتدح بسبب الحرية، والأمن، اللذين تقدمهما لهم. ومع ذلك فإن هذه الفضيلة تُسمى انفعالاً، أو عاطفة، أعنى شيئاً يشعر به كل مواطن، وهو ينشأ ويتزعزع داخل هذا المجتمع. وهذا يعنى أن الفضيلة التى تقوم على العقل، أو الفهم، وليس على الانفعال، والتى يمكن أن نسميها بالفضيلة العاقلة، ليست لها مكانة فى الديمقراطية، أو فى الأشكال السياسية الأدنى منها. وقصارى القول، تظل كل فضيلة تمتلك مغزى سياسياً على مستوى الانفعال والهوى. لكن إذا لم تكن الفضيلة الديمقراطية، بصورة جوهرية، فى مستوى أعلى من

الرغبة في الحرية والأمن، فهل ينبغى على الفيلسوف السياسى أن يعترف بالديمقراطية. أساساً، بسبب فضيلتها؟

وهناك طريقة أخرى تؤدي إلى نفس الصعوبة. إن انفعال الفضيلة، منظوراً إليه من الناحية السياسية، ذو قيمة، لأنه يؤدي إلى ديمقراطية صحية. ولذلك، فإن وظيفتها هي أنها أداة لشيء ما غير نفسها، وذلك هو الهدف الذي يُرغب فيه بحق. إن الديمقراطية قد تشبه الأسرة، التي ينشط فيها أعضاؤها ما يمكن أن نسميه بالأثانية الجماعية، وهي التي توحد خيرهم بالخير العام. ويتسق هذا التفكير مع وجهة نظر الحاجات البشرية التي عرضناها في الكتاب الأول. فهناك لا تتمثل الفضيلة، على الإطلاق، بأنها حاجة طبيعية للنفس، أعني مرغوباً فيها من أجل ذاتها بنفس الطريقة التي تكون صحة الجسم مرغوباً فيها. إن المجتمع ينشأ في الأصل، ويظل، في خدمة الحاجات الجسدية، مثل المحافظة على الذات، والأمن الاقتصادي، والإشباع الجنسي. وإذا كان الأمر هكذا، فإنه يجب تقييم الفضيلة، والحرية والمساواة في الديمقراطية، بأنها الوسائل السياسية التي تُشبع عن طريقها هذه الحاجات بصورة جيدة. وسنعود، فيما بعد، إلى العلاقة بين الحياة السياسية وخيرات النفس.

## ٢- الحرية السياسية

لم نقدم، حتى الآن في هذا التحليل، شكلاً من أشكال الحكومة يجعل من الحرية مبدأً له. وقد عالجنا الموقف في الكتاب الحادي عشر حتى الكتاب الثالث عشر، والفصل الأخير من الكتاب التاسع عشر. إن إنجلترا الحديثة هي البلد الوحيد الذي تكون فيه الحرية هدفاً مباشراً لقوانينه. إن الحرية هي، إذا تحدثنا من الناحية السياسية، الحق في فعل ما تسمح به القوانين. ولها جانبان هما: دستور متوازن، وحساس المواطن بالأمن المشروع أو القانوني، مع مشاركة الأول في الأخير. مطلبها الأول هو فصل سلطات الحكومة الثلاث أعني السلطة التشريعية، والتنفيذية، والقضائية - حتى تبقى

هى أيدى مختلفة. فإذا اجتمعت اثنتان، أو كلها فى نفس الأيدى، فإن السلطة تكون متمركزة بصورة كبيرة، وتُضبط بصورة غير كافية.

لا يقسم مونتسكيو سلطات الحكومة بنفس الطريقة الدقيقة التى نجدها عند لوك. فقد قام لوك بتمييز وظيفة مباشرة للسياسة الخارجية، وأطلق عليها اسم السلطة «الفيدرالية»، وأدرج كلاً من تنفيذ القوانين المحلية، ومحاكمة من ينتهك القانون تحت عنوان «السلطة التنفيذية». وما يفعله مونتسكيو هو أنه يضم تنفيذ القوانين المحلية، والسياسية الخارجية إلى سلطة واحدة، بينما يسلّم، أيضاً، باستقلال السلطة القضائية. وغرضه، باختصار، هو أن يكفل للمواطن أماناً وأمثلاً أعظم مما هو ممكن بداخل مذهب لوك.

ولابد أن يميز المرء، بدقة، بين تحليل مونتسكيو والتحليل التقليدى، أو التحليل الأرسطى، لسلطات الحكومة. فأرسطو يتحدث عن وظيفة التشاور والتنفيذ والقضاء. الأولى يجب أن تختص بمناقشة الأمور العامة، أو المسائل العامة الأكثر أهمية، مثل شن الحرب وإبرام السلام (والسياسة الخارجية بوجه عام)، وتشريع القانون، والحكم فى الجرائم الكبيرة، وتعيين القضاة، وتختص الوظيفة التنفيذية بسلطة إصدار التعليمات، والأوامر فى مجالات أكثر تحديداً، مثل فن قيادة الجيوش، أو الميزانية. أما الوظيفة القضائية فيجب أن تتصل بالحكم فى الخصومات التى تختلف عن المنازعات الكبيرة. ويتضح من هذا أن أرسطو أدرج فى مجال التشاور وظائف يوزعها مونتسكيو بين كل سلطاته الثلاث. وفضلاً عن ذلك، يتصور أرسطو الوظيفة التنفيذية عن طريق عدة قضاة مستقلين، فى حين أن مونتسكيو يتصور السلطة التنفيذية، بصورة جهرية، بوصفها وحدة. وعلاوة على ذلك، فإن أرسطو لم يضع مبدأ لتوزيع السلطات الثلاث بين أشخاص مختلفين وإنما فعل العكس، كما تبين وظيفة النشاور. لا تبدو الغاية القصوى من الحرية، سواء فى الصورة التى كان يسعى إليها لوك، أو مونتسكيو، متسقة مع حاجات أى نظام حكم سليم، وهى أقل اتساقاً مع حاجات نظام الحكم المخصص للحياة الخيرة.

وتتطلب الحرية السياسية في علاقتها بالدستور لا أن تكون السلطات الثلاث منفصلة فحسب، بل تتطلب، أيضاً أن تتكون بطريقة معينة. فالسلطة القضائية يجب أن تُعطى لمُحلفين خاصين يتكونون من نظراء المدعى عليه، مع أحكام محددة بصورة دقيقة بقدر الإمكان عن طريق قانون مكتوب. ولابد أن تُقسم السلطة التشريعية، بحيث يؤول دورها إلى ممثلين حقيقيين عن الشعب كله، أما أولئك الذين يكونون في حالة وضعية لدرجة أنه يُعتقد أنهم لا يمتلكون إرادة خاصة فينقصهم حقوق التصويت. وينبغي أن يؤلف أولئك الذين يتميزون عن طريق الميلاد، والثروة، أو درجات الشرف طائفة النبلاء الذين يحمون امتيازاتهم الموروثة عن طريق الخدمة من حيث إنهم يمثلون النصف الثاني من المجلس التشريعي. ولابد أن يكون المنفذ ملكاً تتكون مراقبته للمجلس التشريعي من سلطة حق الفيتو (الرفض)، ويستطيع المجلس التشريعي، بدوره، أن يقوم باختيار وزرائه (وزراء الملك)، ومعاقيبتهم، على الرغم من أنه هو نفسه لا يمكن عزله بصورة مشروعة أو قانونية.

وينظر مونتسكيو إلى بلاد الإنجليز الموصوفة هكذا بأنها ليست حرة فحسب، وإنما هي أكثر عدالة في بعض النواحي من الجمهوريات القديمة، أو ديمقراطيتها الخاصة. فميزتها الأولى هي الفصل الواضح الحاسم بين السلطات، وآلية الضبط المتمثلة في فرعي التشريع والتنفيذ. وميزتها الثانية هي أنها تمثل الرأي العام عن طريق فرع واحد من المجلس التشريعي، الذي يستطيع، بالتالي، أن ينتقل إلى مناقشة المسائل التشريعية، ويكف عن إصدار القرارات التنفيذية على نحو كان مستحيلاً في دولة- المدينة القديمة. ويضاف إلى ذلك، أن السلطة القضائية أقل تهديداً، وأكثر عدلاً. وأخيراً، يملك المنفذ الوحيد - على الرغم من أنه لا يُقارن في الحكمة بهيئة مثل مجلس الشيوخ الروماني - قدراً كبيراً من السلطة المتمركزة، ودوافع تكفي لأن يمارس تلك السلطة بعنف وشدة. ولا يمكن أن نتوقع أن حكومة دستورية من هذا النوع تعمل دون قدر ملحوظ من الاحتكاك الداخلي، حتى إن بعض النضحية بالمساواة والسهولة في الإجراء الحكومي يكون الثمن الضروري للحرية.

يزعم مونتسكيو بصورة غامضة أن هذه الحرية راسخة في قوانين إنجلترا، سواء أكانت هذه الحرية يتمتع بها الشعب الإنجليزي بالفعل أم لا. ومع ذلك، فإنه يتمسك، بوضوح، بمنطق الحرية كما يفهمه، بدلاً من أن يتمسك بحقائق إنجلترا في منتصف القرن الثامن عشر. وإذا لم يوجه الانتباه إلى التصويت المحدود جداً وغير المنتظم للشعب، والتوزيع غير المنتظم جداً للمقاعد في مجلس العموم، فلأنه، اعتقد بلاشك أن هذه الوقائع تنقصها وجهة نظر الحرية. وبالمثل إذا رفض أن يصف الميول نحو دمج السلطة التنفيذية، والسلطة التشريعية وهي التي أصبحت تعرف فيما بعد باسم مجلس لوزراء، فالسبب أنه اعتقد أنها تضر الحرية.

إن الميزة الرئيسية لانجلترا التي تتميز بها على الدول الأكثر حرية من الدول القديمة، والجمهورية الرومانية، هي أنها أضعفت سلطة الشعب المباشرة والكبيرة، ومنحت كلاً من النبلاء، والعامّة سلطة منيعة، تحد الواحدة منها الأخرى بصورة متبادلة. بيد أن التمييزات الرئيسية بين ما تعنيه الحرية بالنسبة لانجلترا، وما تعنيه بالنسبة لأي جمهورية قديمة، لا تزال تحتاج إلى بحث. لأنه لا يكفي أن يكون هناك دستور مناسب: لأن القوانين المناسبة ضرورية أيضاً إذا تمتع المواطن بأقصى حد من الأمن المشروع. وهنا تكون قوانين الجرائم حاسمة، أي تكون لها وظيفة تشبه وظيفة لائحة الحقوق في دستور الولايات المتحدة. ويميز مونتسكيو بين أربعة أنواع من الجرائم هي: جرائم ضد الدين، وجرائم ضد الأخلاق، وجرائم ضد الاطمئنان، وجرائم ضد الأمن. والنتيجة الخالصة لتحليله هي أن يجعل محاكمة انتهاك الأشياء المقدسة أمراً مستحيلاً في دولة حرة عن طريق وسائل قانونية، أو يجعل معاقبة الخسة الأخلاقية إلا في المسائل الجنسية أمراً مستحيلاً في هذه الدولة عن طريق وسائل قانونية. وينبغي أن توضع التحديدات لتهمة خطيرة كالخيانة، ولا تُعد الكتابات إجرامية إلا عندما تمهد للفعل الخائن وأخيراً، لا بد من اختراع إجراءات قانونية، وعقوبات لكي تكفل المعالجة العادلة بقدر المستطاع.



والآن، تبدأ المسافة التي تفصل الجمهورية التي تُقدّم على الفضيلة، وإنجلترا الحديثة، تظهر في أبعادها الحقيقية. إنها تمتلكان تشابهاً أساسياً: فكلاهما جمهورية - وهي حقيقة يميل الماضي الملكي لإنجلترا إلى أن يحجبها ويجعلها غامضة. وهما تبيينان حكم مونتسكيو الذي يقول إن أفضل الحكومات يكون لها أساس شعبي كبير يكفل اهتمامها بالصالح العام. بيد أن إنجلترا تجسد المذهب الفردي؛ فكل مواطن يشعر وحده أنه يعيش كم يحلوه. والدين اهتمام خاص للفرد؛ وهو كذلك اختيار طريقته في الحياة. وللبحث الفلسفي الخصوصية التي يحتاجها، وتمتلك الفنون والعلوم حرية التعبير. ولقد انصرفت إنجلترا عن وحدة الإيمان، والقسوة، وفضول الفضيلة الديمقراطية. إن الفضيلة، بعيداً عن كونها مطلباً ضرورياً لإنجلترا الحديثة، خطيرة، مع ذلك، بالنسبة لها.

لا بد أن يؤخذ تحليل إنجلترا خطوة أبعد. إن حريتها ليست حرية أفعال وأفكار فحسب، بل حرية انفعالات. فلكي يكون المرء حراً، يجب عليه، أساساً، أن يتبع شهواته الخاصة بالمال، والمكانة، والسلطة (٧). إن إنجلترا دولة رأسمالية: لأن الحدود الأخلاقية على الكسب التنافسي الذي لا ينتهي قد أُزيلت. والتوازن في ميدان الطموح هو سياسة الحزب. إن إنجلترا هي أثينا الحديثة - أعني أنها جمهورية تجارية وليست جمهورية حربية، أو زراعية. ولأن قوتها البحرية تساعد، فإن امبراليتها تجارية وليست حربية. ولكن كيف تحافظ روح التجارة على نفسها من الدمار عن طريق الترف المفرط، والفسق؟ إن الضرائب الباهظة تجعل الناس يعملون، ويُنظر إلى الإنفاق السخيف على أنه يستحق اللوم، على الرغم من أنه ليس واضحاً عما إذا كان يقوم على أسس دينية، أو على أساس العمل. وفضلاً عن ذلك، فإن الشدة المفرطة للتنافس، والفتح الدائم لفرص اقتصادية جديدة تجعل الفسق هو الاستثناء وليس القاعدة ولا يستطيع الفاسق، مع ذلك، أن يكون له التأثير الذي يكون له داخل الحدود الضيقة لدولة - المدينة، وقصارى القول، يشكل الطمع والطموح الأساسيين الأخلاقيين للنظام الإنجليزي، ولا يشكلان عدوها المميت. إن إحساس كل شخص بالمصلحة الذاتية يدعم حبه للحرية، ويدعم وطنيته.

تكفل حرية الكثرة المنفعلة في إنجلترا حرية القلة العاقلة. ولا ينكر مونتسكيو أن رذائل الإنجليز تستحق هجاء «جوفينال» Juvenal الشديد (\*)، لكنه لم يقدم ذلك الهجاء. وذلك لأن النظام الإنجليزي يستمد فوائد للجميع من الرذائل التي يسمح بها ويشجع عليها.

إن الهدف الأقصى في الأمن والأمان، والمشاركة في الحكومة من جانب الجميع، والنشاط في التجارة، كل ذلك يتج موطناً يفخر باستقلاله، ويأمل في أن يتقدم إلى الأمام، ولكنه يغمض عيناه، تماماً، عن الواقعة التي تذهب إلى أنه عبد للانفعالات الساذجة. إن إنجلترا مجتمع علماني، يهتم بالخيرات الدنيوية. إنها لا تحتاج إلى دين عام، أو فضيلة ديمقراطية، لكي تربط المجتمع معاً، وتستطيع، بالتالي، أن تسمح بخصوصية التعبير وحرية أكثر من أثينا القديمة نفسها. ولقد اكتشفت إنجلترا عن طريق نظام دستوري جديد أعطيت عن طريقه صورة دائمة لمقاومة المصلحة الانانية. نقول اكتشفت عن طريق ذلك كيف تؤجل الانهيار الداخلي بصورة لا محدودة

### ٣- الطبيعة

لا يمكن أن تُقَرَّ الدلالة الكاملة لإنجلترا والتجارة بالنسبة لفكر مونتسكيو إلا إذا فهم المرء تصوره للإنسان الطبيعي، أو البدائي، وتصوره للوضع الطبيعي الذي وجد فيه في البداية. ويؤدي بنا الفصل الثاني من الكتاب الأول إلى أن نتوقع معالجة تاريخية للتطور البشري من حالة الطبيعة. ويظهر هذا المنظور في الفقرات الأولى من الفصل الثالث أيضاً، غير أن انتباهنا يتحول، عندئذ، وبصورة مفاجئة مما هو طبيعي بالنسبة للإنسان بمعنى ما هو «أصلي» إلى ما هو طبيعي بمعنى ما هو «أفضل». وبمعنى آخر، نبدأ في التفكير في الأشياء البشرية المتقدمة والأخيرة. ويمضي تغيير

(\*) جوفينال Juvenal (٦٠ - ١٤٠م) شاعر روماني يعتبر أكبر شعراء الهجاء والسخرية عند الرومان، سخر في قصائده الست عشرة من حماقة الإنسان وفساد الحياة في روما (المراجع)

الموضوع هذا قدماً في الكتاب الثاني حتى الكتاب الثامن، حيث تُناقش الأشكال الكاملة للحكومة. ويهدف الكتاب الرابع عشر حتى الكتاب الثامن عشر، مع ذلك، إلى إرضاء التوقع الأصلي إذ أن موضوع هذه الكتب هو الوضع الطبيعي للإنسان، والبدائية الطبيعية له، الذي قد يفسر أهميته المكانة المحورية لهذه الكتب الخمسة في العمل كله والموضوعات التي عولجت هي، أولاً، آثار المناخ على الجسم والنفس، وعلاقته بالصور المتنوعة للعبودية، وثانياً العلاقة بين الجغرافيا والمجتمع البشري البدائي. وتساعدنا المادة التي جُمعت من الرجوع إلى الحالات البدائية في كتب أخرى على أن نكمل صورة ما عساه أن يكون الإنسان، وماذا يكون بالطبيعة.

ويوضع مونتسكيو القوة الكاملة للمذهب الطبيعي اللاعائى في الكتاب الأول عن المناخ. فالحرارة تؤثر عن طريق تأثيرها على الجسم البشري، وعلى العقل والانفعالات. ففي المناخ الحار، يكون الناس أكثر تأثراً بالذات والآلام، وبالتالي أكثر إحساساً، وأكثر حياءً وخجلاً، وأكثر بلادة. أما المناخ البارد فله آثار عكس ذلك، عندما تكون المنطقة المعتدلة غير محددة. وهكذا تستيقظ ميول وحاجات غير متشابهة، وإمكانات أخلاقية مختلفة، بينما تتنوع الفضائل نفسها بصورة جذرية مثل الشجاعة، والعفة، والعدالة - بتنوع المناخ في إمكانية القيام بعمل ما، وإمكان الرغبة. ويوجه عام، إن مشكلة المشرّع هي أنه يجب تحقيق الشروط الدنيا للمجتمع، على الأقل. بيد أن مونتسكيو لم يسأل ما هي الشروط المناخية التي تنتج الموجودات البشرية الأفضل. إنه يشدد، كما تبين عناوين الكتاب الذي يتصل بالموضوع، على الارتباط بين المناخ والعبودية البشرية، ولا يشدد على الحرية البشرية. إن المناخ يضع حدوداً لامتداد الحكومة الحرة، المعتدلة، أو غير المستبدة، أو بصورة أكثر عمومية، الإنسان موضوع المناخ، وليس سيده. ولذلك كان من الغريب أن يعطى مونتسكيو انتباهاً ضئيلاً لمناخ المعتدل وأثاره في الكتاب الرابع عشر؛ لأن ثمة ارتباطاً واضحاً بين مناطق اللاتحديد هذه والحضارة - على الرغم من أنه يقصد أن يبين الطابع النادر والعرضى لذلك الذي يدعم الأشياء البشرية الأسمى.

وإذا سلّمنا بصنوف التنوع التي يحدثها المناخ، فماذا كان حال المجتمع البشرى الأولى؟ لا يتكلم مونتسكيو عن العلاقات الأسرية الأصلية بصراحة، وإنما يفترض أنها تحقّق بعضاً من أسرار البشر العميقة. وفي جميع الاحتمالات، لم توجد الأسرة أصلاً من حيث إنها وحدة ثابتة، ولكن كان ينبغي أن تنشأ من حالة الفسق. وكان ينبغي أن يتطور زنى المحارم ذاته ليمدنا بالتالي، بأساس للسلام، والرعاية المتبادلة. لقد حكم الذكر الأسرة عن طريق تفوقه في القوة، وظلت الأنثى في وضع خاضع وذليل. وفي ظل هذه الظروف، انتشر تعدد الزوجات انتشاراً كبيراً، بينما كانت في المناطق الحارة وحدها ضرورة دائمة، مع دساتير بيت الحريم التي حافظت عليه (٨).

إن المجتمعات البدائية إما مجتمعات متوحشة، أو فوضوية، ويتوقف ذلك على ما إذا كان الناس، بوصفهم صيادين، يبقون في قبائل منعزلة، أو يستطيعون، بوصفهم رعاة، أن يتحدوا في مجموعة. وقد أقر تنظيمهم الواسع بحرية ملحوظة لكل شخص، وقد أحدث عدم وجود المال مساواة قريبة في الممتلكات، وقلل من الاستغلال، بالتالي، استغلالاً طفيفاً. وجعل السلطة السياسية في يد القوى، والحكيم، وكبير السن. وأصبحت الحروب قاسية، وأصبح الرق ممارسة عادية. كما كانت عقوبة الجريمة قاسية، وعنيفة وأخيراً، كان للدين والكهنة أحياناً تأثير قوى.

ويمكن أن تساعدنا صورة الإنسان البدائي هذه على توضيح المعنى الحقيقي للقانون الطبيعي. ويعتمد القانون الطبيعي على تلك الحقوق والواجبات للأفراد والأمم التي ينبغي احترامها في كل مكان لما تؤدي إليه من خير، وبهذا المعنى كان القانون الطبيعي طبيعياً بالنسبة للبشرية. بيد أنه ليس طبيعياً بمعنى أنه يُعرف، أصلاً، للناس، أو أنه يكون مقصوداً، أصلاً، على أسس أخلاقية. فهو له قطبان: فمن جهة حق المحافظة على الذات وحرية الأفراد، والأمم، ومن جهة أخرى، الإلتزامات المتبادلة التي تربط أعضاء الأسرة. وينبغي أن تكون هذه الأشياء فقط عامة وكلية بين البشرية. وتختلف البنود المتنوعة للقانون الطبيعي، في حقيقة الأمر، في الدرجات التي تُحترم بها بالفعل، وأيضاً في العصر الذي نشأت فيه في التاريخ البشرى.

ويجاوز عنوانان في نسخة مونتسكيو للقانون الطبيعي ممارسة حتى الأمم المتحضرة. فهو يزعم أن العبودية الخاصة لا تكون مشروعة إلا في حالة واحدة وهي حالة العبودية المعتدلة والتعاقدية داخل الاستبداد السياسي. وبالنسبة لضرورة العبودية القاسية والجافة، فإنه يميل إلى وجهة النظر التي تذهب إلى أنه يمكن الحصول على العمل الحر للقيام حتى بأسوأ الوظائف في المناخ الأكثر حرارة. وهو يرى - معارضاً أرسطو - أن العبودية شر بالنسبة للسيد والعبد، وأنه لا يولد أحد عبداً بالطبيعة. كما أنه يرفض أن يسلم بزعم الفقهاء الرومان أن الأسر في الحرب، والذين، أساسان كافين للعبودية (\*) ومع ذلك، يسلم، في الوقت نفسه، بأن كل الناس يمتلكون رغبة عميقة في أن يستمتعوا بالخدمات الوضيعة لأناس آخرين.

ويبدو أن مونتسكيو أعتقد أن ما تقوم به المسيحية في إنهاء العبودية داخل أوروبا يمكن أن ينتشر في الخارج بمساعدة التنوير العالمي، والالتجاء إلى صتوف من التعاطف البشري. وهو أقل تفاؤلاً فيما يتعلق بإمكان الرفاهية النهائية حتى بداخل أوروبا وعلى الرغم من التعديل الحديث للرفاهية ذاتها، والتساهل العظيم للتسويات السلمية، فقلما تكون أوروبا أكثر ميلاً بصورة سلمية مما كانت من قبل، وتظل مدججة بالسلاح. ويرى مونتسكيو أن الحرب العادلة الوحيدة هي حرب الدفاع عن النفس، وأن المعالجة العادلة الوحيدة لأقليم يُقهر هي التي تهدف إلى المحافظة على الغزو بدلاً من أن تهدف إلى تدمير، أو اضطهاد، المنهزم والمقهور. ومع ذلك، فإنه كان مجبراً على أن يسلم بأنه يجب أن تُوجه العلاقات الدولية باستمرار، وستوجه باستمرار، على أساس المصلحة الذاتية والقوة بدلاً من الاتفاقيات، أو اعتبار لحقوق الآخرين<sup>(٩)</sup>. إن الأمم الكريمة تتجاهل هذه الحقيقة وتعرض نفسها للخطر. وتبدو النتيجة ضرورية حتى إنه يصعب حض البشرية على أن تتخلي عن الحرب أكثر من حضها على أن تتخلي عن العبودية.

(\*) كان الشخص المبيوع في المجتمعات القديمة - يمكن أن يباع عبداً وفاءً لسداد دينه، كما يؤخذ أسرى العرب عبيداً أيضاً، وكان هذان الأساسان كافيين لتفسير الرق (المراجع).

كما تبين هذه الأمثلة أن القانون الطبيعي، بوصفه أوامر العقل لخير البشر يدعو، إلى حد ما، إلى تقييد ميل اهتمام الإنسان بنفسه التي هي طبيعية للإنسان وربما لا تنشأ تلك القوانين الطبيعية التي تلاحظ في كل مكان (فيما يتعلق باحترام الأسرة مثلاً)، من مقصد عقلي وعادل، بل تنشأ من بعض انفعالات اهتمامات الذات بنفسها. وربما تشكل تلك القوانين الطبيعية التي قليلاً ما نلاحظها أوامر العقل التي تفشل في أن تنتشر بدقة، لأنه يعوزها أساس في الانفعالات البشرية. وقد يبدو، بالتالي، أن الهبة الطبيعية أو الأصلية للإنسن لا تكفل له، بصورة مباشرة، أن يصبح موجوداً أخلاقياً ومتأملاً.

لقد أثار ماكيافلي وبيكون سؤالاً في العصور الحديثة عما إذا كانت الضروريات الطبيعية والاجتماعية، والصدفة، تضع أى حدود لما يمكن للمعرفة البشرية، والإرادة، والقوة، أن تحققه. وقد أشار لوك إلى أن الناس يستطيعون أن يؤسسوا مجتمعات حرة على غرار النموذج الإنجليزي في كل مكان: فما يكون لديهم الحق في أن يفعلوه - أعني لأن يحلوا المذهب الفردي الجديد محل أنظمة الحكم القديمة من كل نوع - من الممكن أن يتحقق. ويشارك مونتسكيو في هذا الإعجاب بالحرية الحديثة، بل حتى يجاوز لوك، في اختراع ضمانات لها. بيد أن النموذج الإنجليزي مستحيل تطبيقه تماماً في آسيا، بل من غير المحتمل تطبيقه حتى في معظم أوروبا.

إن آسيا هي الموطن الطبيعي لكل أنواع العبودية - أعني عبودية الفرد، وعبودية الزواج، والعبودية السياسية. ولأن آسيا تنقصها المنطقة المعتدلة، ولأن طبيعة حدودها الطبيعية لا تعدّها لأن تكون دولة معتدلة الحجم، فإنها أثّرت الاستبداد في الجنوب، والغزوات الاستبدادية للجنوب عن طريق الشمال، والثبات الفعلي في طريقة حياتها، وفي القواعد الأخلاقية لعدة قرون. ومن هنا كانت الحكومة المعتدلة أكبر بكثير في أوروبا - (عنها في آسيا) فهي حتى الآن المنطقة الأكثر أهمية في العالم إلى حد كبير. غير أن مونتسكيو لا يوصي بثورات ضد الملكيات الأوروبية القديمة سعياً لتقييد الحرية الإنجليزية. إذ أن هذه الحرية خاصة؛ إذ يبدو من ناحية، أنها تعتمد على أشياء يسهل

تقليدها، أعنى التحرر من الانفعالات الأنانية، وتأسيس آلية دستورية، إلا أن موقع إنجلترا المحدود بمياه الجزر، وتاريخها الخاص، ومناخها، كل ذلك له علاقة خاصة بقوانينها. وحتى فى هذه الحالة، يحاول مونتسكيو، أن يستعيد للوضع الحديث اعترافاً حذراً بضرورة تنوع النظم السياسية. إنه يضع حدوداً لما يستطيع المجهود البشرى الواعى أن يحققه، ولكن لابد أن يُقال، أيضاً، إن هذه الحدود تجاوزت، على نحو ملحوظ، ما اعتقد المفكرون الكلاسيكيون أنه ضرورى، أو حكيم.

#### ٤ - التجارة

لدينا الآن تصور ما عن البدايات الطبيعية الناقصة للإنسان، وعن الهدف الأقصى الذى يستطيع أن يبلغه، أعنى نظام حكم الحرية الحديثة. ويرتبط التصوران معاً عن طريق تطور التجارة. ولقد كان مونتسكيو الفيلسوف السياسى العظيم الأول الذى نظر إلى التجارة على أنها تستحق معالجة تجريبية موسعة داخل عمله الأساسى. فالتجارة من العناصر المتنوعة التى تدخل فى روح القوانين، فهى العنصر الوحيد فى كتاب منفصل المخصص لتاريخه، أو «ثوراته».

ينظر مونتسكيو فى تحليله للمجتمعات البدائية إلى إدخال الزراعة على أنه علة إدخال المال. وهناك تفاعل مستمر بين حاجات الإنسان ومعرفته: فالحاجات الجديدة تشجع البحث عن معرفة جديدة، والمعرفة الجديدة تشجع نمو الحاجات الجديدة. ويتضمن فن الزراعة الوجود السابق لمهارات متخصصة عديدة، وتزداد الحاجة إلى مواد تصلح للتبادل، ومعياراً للقيمة: أعنى المال. وما أن أُخترعت الصورة المعدنية للمال، حتى اتسعت الفرصة لزيادة صنوف التفاوت بين الناس بصورة كبيرة. غير أن التبادل الداخلى لا يزال مختلفاً عن التجارة العالمية، وبصرف النظر عن الغزو، فإن المصدر الرئيسى لثروة الناس المتزايدة، والتى تُقاس بتنوع السلع ووفرةها، هو التجارة العالمية. وتؤدي التجارة إلى الغنى، ويؤدي الغنى إلى الترف، ويؤدي الترف إلى كمال الفنون. ويذكر مونتسكيو شعر «هوميروس» فى تاريخه عن التجارة، ويوجه الانتباه إلى

كمال الذوق، والفنون الجميلة في المدن اليونانية القديمة. وليس هناك ذكر للشعر في الكتاب الخاص بالمجتمعات البدائية.

ويسمى مونتسكيو التجارة بالتواصل بين الشعوب. ويهتم هذا التواصل بجعل الإنسان متحضرًا بطريقتين، أعنى أنه يهتم بتقليل البربرية. الطريقة الأولى عن طريق الثروة والفنون، أما الثانية، فعن طريق الفلسفة. أما القبيلة، أو الأمة التي تفشل في أن تساهم في التجارة فهي تتسم بالخرافة المتوارثة، والتحيز والجهل، وكذلك بالاعدات والتقاليد البربرية. وهكذا، فإن الحالة الأصلية، أو «الطبيعية»، للمجتمعات البشرية معيبة بصورة جسيمة. وتضع لتجارة الأساس للخروج من هذه النظرة الضيقة. فهي تشجع على مقارنة الطرق المختلفة للحياة، وتجعل الارتياح في معتقدات الأسلاف ممكنًا وتساعد الناس أن يكتشفوا الكثير عن الطبيعة وباختصار، تجعل الفلسفة ممكنة، أي أنها تجعل البحث الواعي عن المعرفة الطبيعية والإنسان ممكنًا. ومن العجيب أن مونتسكيو لا يشير إلى فلسفة اليونان لقديمية. وما يثير الدهشة إخفاقه في أن يوجه الانتباه إلى الثورة العظيمة في الفلسفة الطبيعية التي اعتبرها الخاصة الأكثر أهمية للحدث. بيد أن الشاعر الذي أخذه من «فرجيل» Vergil الذي صَدَّر به الكتاب الأول عن التجارة موح بصورة كافية: وهو «الأشياء التي علَّمها أطلس الجبار» (\*). تشير إلى تنوع من الموضوعات داخل دراسة الطبيعة. لقد كان إحياء التجارة هو الذي أدى إلى إحياء الفلسفة، بالإضافة إلى تخفيف البربرية الأوروبية في العصور الحديثة المبكرة. لقد وضعت التجارة والمعرفة معا نهاية للعصور الوسطى.

تتطور التجارة عن طريق ضم للحاجات، والاختراعات، والاحداث. ويصف مونتسكيو صنوفها الأساسية، وأصولها المربكة في الغالب، واعتمادها على التكنولوجيا، واكتشافها طرقًا لخداع الطغاة، وامتدادها العالى الحديث، وأخيرًا

(\*) الإنيادة لفرجيل، الكتاب الأول، ٧٤٠، أما أطلس فهو أحد التيتان (الجبابرة) الذين وقفوا ضد كبير الآلهة زيوس، فحكم عليه أن يقف في الغرب وأرفع قبة السماء بكتفيه وقد أراحه هرقل بعض الوقت - راجع بقية الأسطورة في كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ١٤٤ (المراجع).



تدبيراتها المالية المركبة. إن آثار التجارة هي أن تخفف القوانين الأخلاقية البربرية وتهذبها (وهي في الوقت نفسه تفسد القوانين الأخلاقية الخالصة)، وتشجع الفنون والعلوم، وتحت على السلام عن طريق ربط الأمم عن طريق حاجاتها، ورفع مستويات المعيشة. ويبدو أن مونتسكيو يهتم، على الأقل، بالآثار الأخير، منظوراً إليه على أنه غاية في ذاته. ولم يهتم بالربح الذي يحققه التاجر، لأن الأرباح العظيمة للتجارة هي النتائج الأقل وضوحاً، وغير المقصودة بأنانية التاجر؛

إن الكتاب الذي يربط مناقشة مونتسكيو للإنسان الطبيعي، أو البدائي، ومناقشته الشاملة للتجارة يعالج «الروح العامة» للأمم. وهو يبدأ بتحذير ضد محاولة إرغام كل الأمم ووضعها في نفس القالب، ثم ينتقل إلى بيان أن الفضائل والرياءات الأخلاقية، تختلف عن الفضائل والرياءات السياسية، وينتهي بالكشف عن أساس إنجلترا الحديث في الانفعالات الأنانية للطمع، والطموح. إن الفكرة التي تذهب إلى أن «الفضائل» السياسية التي يتطلبها نظام سياسي قاصر لمواطنيه قد تكون، في الحقيقة، رذائل أخلاقية، هذه الفكرة هي حجر الأساس للفلسفة السياسية الكلاسيكية: فمن النادر جداً (هذا إذا اتحد أصلاً) أن يتحد الإنسان الفاضل والمواطن الصالح في هوية واحدة. بيد أن مونتسكيو يضع في ذهنه شيئاً محيراً أكثر: فالأشياء البشرية الأسمى ظهرت من خلال أفعال الرذائل الأخلاقية، ويعتمد النظام السياسي الأفضل على هذه الرذائل. لقد تعلم مونتسكيو هذا الفهم للحياة الإنسانية من ماركيافلي وأتباعه، ولم يتعلمه من الكلاسيكيين. ولأن الكلاسيكيين أدانوا التجارة من حيث إنها مؤسسة على الجشع، فقد كانت لديهم كلمات قاسية عن إقراض المال، وكان للأنظمة التي أثروا أساس زراعي، وليس تجارياً. بيد أن هذا يعنى الرغبة في جنى ثمار التجارة - أي العلوم والفنون - بدون التجارة نفسها. وإذا ولدت الأنشطة العادية، أو المبتذلة، الأنشطة الأسمى للإنسان، وغذتها، فإنها تعرضها لمخاطر الأشياء الأسمى التي لا تستطيع أن تدمر بصورة مستقلة. إنك إذا ألغيت التجارة والسفر، كما في العصور الوسطى، فإنك ستدمر الفلسفة. فالفلسفة تدعمها النزعة العالمية، والنزعة العالمية تدعمها التجارة. إن الفلسفة أكثر حرية في إنجلترا التجارية بصورة كبيرة.

لا تستلزم وجهة نظر مونتسكيو أن الأشياء التي تُنتج بصورة غير مباشرة عن طريق أفعال الجمهور تنسجم، أو يمكن أن تنسجم، مع شخصية الجمهور نفسها. والفلسفة مثال على ذلك. فهل يستطيع الناس أو المجتمعات كلها أن تكون فلسفية؟ هل لدى المجتمعات استعداد للتنوير بالمعنى الجذري؟ تُقدم جابة مونتسكيو في الكتاب عن «الروح لعامة» لكل شعب. إن الروح العامة يشكلها المناخ، والدين، والقوانين، والقواعد السياسية، والنماذج الماضية، وقواعد الأخلاق، وأداب السلوك. ولا يشكل العقل روح أو ذهن أمة ما. فالألم تعيش بالانفعال، والهوى، ولا تعيش بالفهم. والتنوير الذي يجعل الحياة البشرية أقل همجية، أو لا إنسانية، ممكن، لكن حتى هذا التنوير لا بد أن يدعمه اللجوء إلى الانفعالات، سواء كانت انفعالات المصلحة الذاتية، أو الشفقة، واللجوء إلى الأهواء التي تخص المجتمع المخاطب. ومن ناحية أخرى، فإن إنجلترا تقدم الفرصة العظيمة والأمن للفلسفة، والفنون، ولكن إنجلترا نفسها ليست فلسفية وليست شعرية. إن المجتمعات تؤمن، بينما الفلاسفة يرتابون، والمجتمعات تحمي الفلسفة لمصحتها أكثر من اهتمام بحريتها. ولذلك لا ترتبط الفلسفة والمجتمع في مودة حقيقية على الإطلاق إن الفيلسوف مجبر، من جانبه، من الناحية الأخلاقية على أن ينظر إلى الآثار الاجتماعية الجيدة والسيئة لكتاباتهِ. ومن هنا كان أسلوب الكتابة الذي نسبهُ «دي ألبير» إلى مونتسكيو، وإخفاءه الغاص للفلسفة نفسها.

يُميز مونتسكيو، في مستهل كتابه، بين مهام الفيلسوف الأخلاقي، ومهام المشرع<sup>(١٠)</sup>. إن الأهداف السياسية، بالنسبة لأرسطو، يجب أن تُفهم من منظور السعي إلى الخير الكامل: لأن الأخلاق والسياسة تكوينان جزئين من دراسة واحدة، وتسبق الأخلاق السياسة. أما بالنسبة لمونتسكيو، فإن الأخلاق والسياسة تمتلكان علاقة مباشرة قليلة جداً، وهو نفسه، من حيث إنه مشرع، لم يكشف، على الإطلاق، الأخلاق الحقيقية، أو الأخلاق الفلسفية. إن العالم السياسي، إذا تحدثنا بدقة، لا توجهه، ولا يمكن أن توجهه، هذه الأخلاق. لأن الفضائل السياسية، مثل الرذائل السياسية، هي كلها انفعالات. وإذا كان الأمر هكذا، فإنه لا يمكن لغير الفيلسوف أن يكون فاضلاً من الناحية الأخلاقية بأية درجة. بيد أن هذا مذهب راديكالي أكثر من مذهب الكلاسيكيين،

الذين نظروا إلى الناس ذوى الفضيلة الشعبية، أو المألوفة على أنهم أناس تحركهم معرفة ناقصة جداً بالفضيلة، ولكنها مع ذلك أقل واقعية. وينتهى لهذا السبب ولأسباب متعددة أخرى رأيناها، إلى أن الإنسان بطبيعته ليس عاقلاً أكثر منه موجوداً اجتماعياً، أو إنسانياً. لأن عناصر النفس البشرية لا تميل، بصورة طبيعية، إلى الكمال الأخلاقي والعقلي. وينجم عن هذا أن يوتوبيات الفلسفة السياسية الكلاسيكية واليوتوبيات القريبة منها تقوم على مقدمات كاذبة. فهي تحكم، وتحاول أن تحكم، على الطبيعة البشرية عن طريق معايير غريبة عنها، وتكون يوتوبية لهذا السبب نفسه. إن المشرع الفلسفي يزداد فاعلية بصورة لا حد لها عن طريق إخفاء أخلاقه الفلسفية، وبلا استخدام الحذر للانفعالات الحقيقية والآراء التي تستطيع الصفوة والجمهور العريض أن تتحرك بواسطتها. على الرغم من أن هذه الوظيفة تتغير مع ذلك. فمن قبل لم يكن سوى معلم للفلاسفة والسياسيين فقط، أما الآن فهو شخص يتلاعب بالناس سياسياً فالمعايير التي يلجأ إليها هي تلك المعايير التي يكون الإنسان العادي مُعدّاً بصورة جيدة بطبيعته لأن يفهمها، إن جذرها المزوج هو المحافظة على الذات، والشفقة، وهدفها الأسمى هو الحرية السياسية، وليس الامتياز.

## ٥- الدين

افترض مونتسكيو بصورة غامضة في الكتاب الأول أن الله يساعد الإنسان عن طريق وحي خاص، وأن وجود الإنسان المتجه نحو الخالق (بعد أن يكون فكرة عنه) هو أول القوانين الطبيعية في الأهمية، على الرغم من أنه ليس أولها في الزمان. إن الدين، كما يتبين، هو العنصر الأخير من روح القوانين الذي يُناقش في الكتاب. يهتم الموضوعان اللذان يسبقانه مباشرة - وهما التجارة، والتكاثر، بحاجات الجسم. ويُعالج الدين، في الكتاب الذي يليه، بطريقة تجعل التمييز بين القانون الإلهي الحقيقي لليهود والمسيحيين من جهة، والقوانين الدينية للأمميين من جهة أخرى غامضاً كما أنه صحيح أن الكتاب يعتمد قليلاً على التاريخ المقدس من حيث هو كذلك، على الرغم من أنه يأخذ،

أحياناً، نماذج من هذا التاريخ. ومن جهة العصور الوسطى المسيحية، فإن التاريخ يهتم بالعنصر الإقطاعي أكثر من العنصر المسيحي.

ويزعم مونتسكيو، في هذا الكتاب، أنه كاتب سياسي، وليس لاهوتياً. غير أنه يزعم، أيضاً، أن المذرتين تتسقان تماماً. لأن المسيحية ليست صادقة فقط، ولكن تستطيع البشرية العالمية العظيمة أن تمتلكها. ويذهب عكس بيل Bayle (\*)، إلى أن المسيحيين هم المواطنون الأخيار، عى الرغم من أن التحفظات التي يلحقها بالتقرير تبين أنه ينظر إلى النصائح المسيحية عن الكمال على أنها لا تتفق مع الحياة السياسية، حتى إن المسيحي الأكثر كمالاً يصنع مواطناً فقيراً جداً. إن وجهة النظر هذه هي التي جعلت مونتسكيو يمتدح المذاهب الرواقية القديمة، والأباطرة الرومان العظام، وأتباع أنطونيوس (\*\*). الذين كانوا من جملتهم لقد كان الرواقيون، فضلاً عن ذلك، مواطنين قبل كل شيء، أعنى أنهم لم يكونوا قديسين. والوظيفة الرئيسية للدين والقوانين المدنية هي أن تجعل الناس مواطنين صالحين، وأن تساعد، بالتالي، كل مجتمع في إشباع حاجاته. لأن العقائد الحقيقية والمقدسة يمكن أن يكون لها نتائج سيئة للغاية إذا لم ترتبط بمبادئ المجتمع، ويكون للعقائد الأكثر زيفاً نتائج مدهشة عندما ترتبط بمبادئ المجتمع.

إن مونتسكيو ناقد للأثار السياسية والاجتماعية للمسيحية بناء على اعتبارات عديدة. فالمسيحية عارضت التجارة وإقراض المال في العصور الوسطى؛ فعن طريق احتضان عفة الأديرة، لم تشجع على الزواج، والتكاثر، لقد كانت معادية لتعدد الزوجات والطلاق في كل مكان؛ وشجعت العصيان المدني باسم قانون أعلى؛ لقد حرضت

(\*) بيبيريل (١٦٤٧ - ١٧٠٦) فيلسوف وناقد فرنسي، كان بروتستانتيًا بالمولد ثم تحول إلى الكاثوليكية الرومانية، ثم عاد إلى البروتستانتية مرة أخرى عام ١٦٧٠، دافع عن حرية الفكر والتسامح الديني صنف المعجم التاريخ النقدي عام ١٣٩٧، ينظر إليه أحياناً على أساس أنه مؤسس عقلانية القرن الثامن عشر (المراجع)

(\*\*) أنطونيوس (١٢١ - ١٨٠م). إمبراطور روماني وفيلسوف رواقى بارز، كتب التأملات في ١٢ جزءاً (المراجع).

المسيحي ضد المسيحي والمسيحي ضد غير المسيحي عن طريق تعصب غير متسامح للكلية<sup>(١١)</sup>. بيد أن لها آثاراً مفيدة أيضاً في كبح خطط المستبدين والملوك، وتساعد على إلغاء العبودية، وتقليل الرقاهية في أوروبا. ويحاول مونتسكيو أن يصحح شطحاتها ومع ذلك، فإنه، خلافاً للوك، لم يجعل حرية الوعي حقاً طبيعياً و كلياً للإنسان. إن الدعوة العامة إلى تأسيس التنوع الديني ليست حكمة ولا ينبغي أن يسلم المرء بدين جديد في مجتمع إذا كان يستطيع أن يستبعده. لكن حينما يؤسس أي دين، فإنه يجب تحمله.

## ٦- خلاصة

لا بد أن تكون الفضيلة الرئيسية للمشرع هي الاعتدال، كما يرى مونتسكيو وهو يشدد على المهارة المتبصرة التي يتطلبها حسن إدارة أمور الدولة - أعنى حاجتها إلى تحديد نوع القانون الذي يجب أن يطبق، لفهم شبكة العلاقات التي تضم روح القوانين، وارتبطها بالجزئيات المركبة لكل مجتمع<sup>(١٢)</sup> وعلى الرغم من أن أوروبا ظلت اهتمامه الرئيسي، فإنه مدّ مجال التفسير العلمي والتقييم في الشؤون البشرية إلى جميع الأزمنة والأماكن. إن العبارة التي طبقها على الأباطرة الرواقيين تناسبه تماماً وكفاءة كبيرة لأنه تعهد البشرية بالرعاية.

تحدد فلسفة مونتسكيو، وتربط الأدوار التي تلعبها الضرورة العمياء، والاختيار العاقل (وهو نوع آخر من الضرورة) في صياغة القوانين ويستمد تأكيده على تنوع النظم السياسية، وأسبقية الجزئيات في حسن إدارة أمور الدولة من الكلاسيكيين. بيد أنه يتفق مع ماكيافالي، ولوك في رفض الفضيلة الكلاسيكية من حيث إنها المرشد السياسي الأقصى. وهذا الرفض يحتم على مجهوده أن يوقف الاتجاهات الثورية والكلية لليبرالية لوك. ولأن صورة الحرية، خلافاً لصورة الفضيلة، لا بد أن نمتلك، بالضرورة، استهواء وسع الانتشار، فإن وصفه المحكم للحرية الإنجليزية نفسه أصبح

أداة لتلك الليبرالية، ولنفس الرفض أثر آخر وهو عن طريق صنع متاهة العلاقة بين الأخلاق والسياسة، فإنه يشجع على علم سياسى يفقد الاهتمام بالأخلاق وتدير أمور لدولة.

المظهر الخارجى لكتاب «روح القوانين» بسيط، ومضطرب، أما الجانب الداخلى فهو صعب ومتناسك. وما قلناه قد يكفى للبرهنة على حقيقة الزعم الذى يقول إن له خطة. إن تعليمه النسقى، وحتى عنوانه الغامض المحير، يستمر فى الإفلات منا حتى تفهم الخطة تماماً.

## هوامش

- (1) See quotation on pp. 515-16 below.
- (2) Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, ed. Gonzague Truc (2 vols, Paris: Collection des Classiques Garnier, n.d.), Preface.
- (3) *Ibid.*, I iii (trans. D.L.).
- (4) *Ibid.*, V. ii-iii.
- (5) *Ibid.*, XI viii.
- (6) *Ibid.*, II . vi.
- (7) *Ibid.*, XIX. xxvii, beginning.
- (8) *Ibid.*, XVIII. xlii; XXVI. xiv; XVI,ii.
- (9) *Ibid.*, X ii-iii; XXVI. xx.
- (10) *Ibid.*, I. i, end.
- (11) *Ibid.*, XXI .xx; XXIII. xxi; XXIV. xiii; XXV. x.
- (12) *Ibid.*, Preface; I. iii; XXVI, i; XXIX. i.

## قراءات

- A. Montesquieu. *The Spirit of the Laws*. Preface, bks I-V, XI, XII, XIX (11,27).
- B. Montesquieu. *The Spirit of the Laws*. Bks XIV, XV, XVIII, XX XXI, XXIV, XXVI.
- Montesquieu. *The Persian Letters*.
- Montesquieu. *Considerations on the Greatness and Decline of the Romans*.

## ديفيد هيوم

( ١٧١١ - ١٧٧٦ )

ديفيد هيوم D. Hume معروف جيداً بأنه فيلسوف شك، ومعروف بأنه ناقد حد ومتطرف للعقل البشرى. الواقع أنه يقال، أحياناً، إن فلسفة هيوم سددت ضربة قاضية للحق الطبيعى، واستبعدت إمكان وجود أحكام عقلية عن «القيمة». ولذلك تُتمثل نظرية هيوم بأنها تحدى لوجود الفلسفة السياسية ذاتها، وهو ما يجب على المرء أن يواجهه. بيد أننا نواجه مفارقة. فقد كان هيوم نفسه مؤلف نظرية سياسية شاملة، تزعم أن تقول الحقيقة عن موضوعات مثل قوانين الطبيعة، والعدالة، والالتزام بالطاعة المدنية، والنوع الأفضل من الحكومة.

يبدو أن موضوعنا الأول يجب أن يكون تعاليم هيوم الخاصة بأساس الأحكام المعيارية وسلطانها. ويجب أن يسبق ذلك نظرة مختصرة إلى نظريته عن مبادئ الفهم وعملياته.

عندما وجه هيوم ملاحظته إلى داخل الذهن البشرى، وجد تجمعاً وتتابعاً لما يسميه «بالإدراكات الحسية»: مثل طعم تفاحة، فكرة المثلث، فكرة العدالة، تقدير فعل حذر مترو، الغضب... إلخ. إن الإدراك الحسى هو ما يكون ماثلاً للذهن، ولا شىء يكون ماثلاً للذهن، سوى إدراكاته الحسية. والذهن ليس، فى حقيقة الأمر، سوى كومة، أو حزمة، من إدراكات.

والإدراكات نوعان: فهناك الانطباعات Impressions؛ أى ما يكون فى ذهننا «عندما نسمع، أو نرى، أو نحس، أو نحب، أو نكره، أو نرغب، أو نريد». وهناك الأفكار



ideas، أى ما يكون فى ذهننا «عندما نتأمل انفعالاً، أو موضوعاً لا يكون موجوداً». والاختلاف بين الانطباعات والأفكار هو ختلاف فى درجاتها الخاصة بالقوة، والحيوية، إذ إن الانطباعات أكثر «قوة»، و«حيوية» من الأفكار.

وتُستمد كل الأفكار من الانطباعات، كما يقول هيوم. ومن ثم يكون صحيحاً أن الانطباع يكون حراً للغاية، ونستطيع أن نتصور جبلاً ذهبية، وجياداً مجنحة لم نرها على الإطلاق، لكن هذه الأفكار تتكون من أفكار أخرى. وبالنسبة «للفكار البسيطة»، أعنى تلك الأفكار التى لا يمكن ردها إلى أفكار أخرى، والتى لا تسمح بتمييز، أو فصل، نجد أنه ليس فى مقدورنا أن نتخيل أى فكرة لا تناظر انطباعاً موجوداً لم نخبره من قبل. فكما أن الشخص الأعمى لا يستطيع أن يكون فكرة عن اللون، ولا يستطيع الشخص الأصم أن يكون فكرة عن صوت الموسيقى، فكذلك لا نستطيع، بوجه عام «أن نتصور أى شيء لم نره مطلقاً [أو نحسه بأية طريقة] خارجنا، أو نشعر به فى أذهانتنا الخاصة». إن كل أفكارنا البسيطة ليست شيئاً سوى صور، أو نسخ من انطباعات<sup>(١)</sup>

لا يمكن أن تكون لدينا معرفة بالمعنى الكامل، ولا يمكن أن يكون لدينا يقين مطلق، كما يقول هيوم، فيما يخص مسائل الواقع، والوجود الحقيقى، ولكن لدينا معرفة بالمعنى الكامل، ويقين مطلق فيما يخص «علاقات الأفكار» فقط. وقد يُفسر هذا على النحو التالى لقد تم الإقرار من حيث إنها «قاعدة راسخة وتمت البرهنة عليها» بأن ما يمكن تصوره يكون ممكناً. وبالتالي فإنه يمكن أن نتصور نقيض كل تأكيد لمسألة من مسائل الواقع باستمرار فائناً أستطيع أن أتصور أن الشمس لن تشرق غداً، ولذلك لا تكون لدى معرفة بأنها سوف تشرق غداً. ولا أستطيع أن أتيقن من أن الموضوعات الموجودة أمامى تستمر فى الوجود عندما أغلق عيائى؛ لأنه يمكن تصور أنها لا تستمر فى الوجود. ولا يمكن أن تكون لدينا معرفة بذلك الذى يمكن أن يُعتقد أنه خلاف ذلك. ولذلك، فإن المعرفة لا يمكن أن تكون إلا بم لا يمكن أن يُعتقد أنه خلاف ذلك – أعنى بما لا يمكن أن يُعتقد إلا من حيث إنه كذلك فلا يمكن تصور نقيض القضية التى تقول «زوايا المثلث تسوى زاويتين قائمتين» مثلاً، أى أن العلاقة بين «زوايا المثلث»

«الزاويتين القائمتين» لابد أن تتصور أنها كذلك. ولأن مجال الإمكان يكون حيثما يكون لخيال حراً، فإن الضرورة يجب، بالتالي، أن تُعين عندما يُقيد الخيال.

إن الموضوعات الوحيدة للمعرفة هي، بالتالي، تلك العلاقات للأفكار التي «تعتمد تماماً على الأفكار» التي نقارنها معاً». إننا لا نستطيع أن نعرف إلا ما هو متضمن بالضرورة هي أفكارنا؛ أى أننا لا نستطيع، بمعنى ما، أن نأخذ من أفكارنا إلا ما نضعه فيها فالقضية التي تقول، مثلاً، إنه «حيثما لا تكون هناك ملكية، لن يكون هناك ظلم»، يقينية، عندما تكون فكرة الظلم انتهاكاً للملكية ببساطة. بيد أن ذلك ليس شيئاً سوى فك ما حزنناه من قبل. ويندو أن هيوم يعتقد أنه حتى براهين الرياضيين لا تبدو أن تكون سوى صور طويلة ومركبة من هذا النوع من عمية الاستخلاص دعنا أيضاً نلاحظ أن موضوعات المعرفة هي علاقات الأفكار منظوراً إليها على أنها أفكار. ولا نستطيع عن طريق مقارنة الأفكار أن نتعلم شيئاً عما لا يكون أفكاراً لا يمكن أن تكون لدينا معرفة، إذا تحدثنا بدقة، بعالم الحقائق الواقعية، وإنما تكون لدينا معرفة بعالم لأفكار فقط<sup>(٢)</sup>.

إن المبدأ الذي يقول «ما يمكن تصوره يكون ممكناً» يستحق فحصاً أبعد. يقول هيوم إن هناك قضايا كثيرة يمكن أن نتصور نقيضها، غير أننا لسنا مؤهلين لأن نقبلها بيقين كامل، مثل القضية التي تقول إن كل الناس سيموتون. إن هيوم ينظر، بالفعل، إلى كل مسائل الواقع على أنها أجزاء لنسق من ضرورة كلية<sup>(٣)</sup> ما الذي نعبه، إذن، بالقول إن «ما لا يمكن تصوره يكون ممكناً»، أو «ليس ممكناً بصورة مطلقة»، أو ممكناً، على الأقل بمعنى ميتافيزيقي؟ فضلاً عن ذلك، لماذا يُنظر إلى هذا المبدأ، الذي يبدو على أنه ليس واضحاً بذاته، على أنه «قاعدة راسخة وتمت البرهنة عليها»؟

وللرد على هذا يمكن القول بأنه في مرحلة معينة في تاريخ الفلسفة، بدأ الاعتقاد بأن الفوضى وعدم النظام، والتناقض، والجهل، التي سادت في الفلسفة خزي وعار، وأنها يجب أن تنتهي، ويقوم صرح العقل البشري على أساس لا يتزعزع. غير أن

أساساً لا يتزعزع لا يمكن أن يتأكد إلا عن طريق السماح بسيطرة المذهب الشكى  
فلكى لا يكون هناك سبيل إلى الشك فى الفلسفة، من الضرورى أن نبدأ عن طريق  
الشك فى كل ما يمكن الشك فيه.

ولابد أن تفهم «قاعدة هيوم الراسخة» بأنها وسيلة من هذا النوع من المذهب  
الشكى المبدئى. إن نقطة بداية الفلسفة هى العزم على الشك. ومنطقة الشك تكون أكثر  
اتساعاً عندما تكون منطقة الإمكان الخالصة أكثر اتساعاً. وتنشأ، بالتالى، ضرورة  
تنظيم استدلالنا عن طريق هذه «القاعدة الراسخة»، التى توسع الإمكان لذلك الذى  
يمكن تصوره، وتحصر، بالتالى، الضرورى فى ذلك الذى يكون من الضرورى تصوره.  
إن القاعدة قد ينظر إليها، بالفعل، على أنها مذهب شكى مبدئى فى صورته الأكثر  
تجريداً: فهو يضطرنا إلى أن نشك حيثما لا نكون مجبرين على التأكيد وفى حين أن  
ديكارت، الذى كان يُبحث فى فلسفته على ضرورة الشك الكلى بصورة واضحة،  
استخدم «حرية العقل» التى عن طريقها «نفترض أنه لا يوجد موضوع بمنأى عن أى  
قدر من الشك فى وجوده»، ففى استطاعة المرء أن يقول إن الذهن غند هيوم يفترض  
أنه لا يوجد موضوع، لا يُجبرنا وجوده على التسليم به

ليس اهتمام هيوم السياسى بذلك النوع من الاستدلال الذى يكتشف عن طريقه  
الحدس، أو البرهان، علاقات الأفكار، بل يهتم، بالأحرى، «بالاستدلال المرجح»، الذى  
نكتشف عن طريقه مسألة من مسائل الواقع، والوجود الحقيقى، والذى يرشدنا طوال  
حياتنا، ويكوّن، بالفعل، معظم فلسفتنا. ومن ثم فإن كل استدلالاتنا عن مسائل الواقع  
تقوم، كما يقول هيوم، على علاقة العلة والمعلول. إذ لا نستطيع، بدون العلية، أن نجاوز  
حواسنا، وذاكرتنا، بل نستطيع، عن طريقها، أن نستدل على وجود موضوعات وأحداث  
تجاوز تجربتنا. ولذلك، فإن مناقشة الاحتمال تنحل بذاتها إلى فحص للعلية

يبدأ هيوم بإثارة «شكوك ارتيائية» تخص العلة والمعلول. انظر إلى حالة جزئية من  
الاستدلال من علة على معلول. فنستطيع، مثلاً، أن نرى كرة بلياردو تتحرك على  
منضدة، وتضرب كرة أخرى. ونستنتج أن الكرة الثانية سوف تشرع فى الحركة. فما

هو أساس هذا الاستنتاج؟ إننا لا نعرفه عن طريق العقل، لأنه من الممكن أن تتصور حركة لا يتبعها التصادم. فلابد أن تقوم، بالتالي، على التجربة: لأننا رأينا كرات تتصادم، وتتحرك، في الماضي. بيد أنه لا يزال يبقى من الممكن أن تتصور أنها قد لا تتصادم، ولا تتحرك في هذه الحالة. ومن ثم، فإن الاستدلال يقوم على التجربة إلى جانب افتراض أن المستقبل يشبه الماضي. لكن ما هو أساس هذا المبدأ؟ إنه ليس العقل، لأنه يمكن أن نتصور أن المستقبل لن يشبه الماضي إن التجربة هي بالتالي أساس هذا المبدأ، لكن كيف نستطيع أن نتعلم من التجربة أن المبدأ الخالص هو وحده الذي يجعل من الممكن أن نتعلم من التجربة؟

يبدو أننا وصلنا إلى طريق مسدود غير أن هيوم يقدم «حله الخاص لهذه الشكوك الارتبابية». فعندما نلاحظ حدثاً يعقب حدثاً آخر في عدد من الحالات، فإن العقل يفسح مجالاً لعادة النظر إليهما معاً. ولذلك عندما أرى كرة من كرات بلياردو تضرب كرة أخرى، فإن خيالي، الذي يقع في عادة مأثوفة، ينساق إلى أن يتصور حركة الكرة الثانية. ولا أكون هذا التصور محسب، وإنما أعتقد فيه، الذي يعنى ببساطة أنه يشعر بأنه يختلف عن أفكار لا أعتقد فيها، ومن الصعب أن نصف ماذا يشبه شعوره. لأنه يتم تصور الفكرة بطريقة أقوى، أو بصورة أكثر حيوية، أو بصورة أكثر ثباتاً ورسوخاً، حتى إنها تكون جزءاً مما نسميه «بالحقيقة الواقعية»، إلى جانب الانطباعات، وأفكار الذاكرة. وبالجمل، إن «كل الاستدلالات [عن العلّة] ليست شيئاً سوى معلولات العادة، وليس للعادة تأثير، إلا عن طريق تنشيط الخيال، وإعطائنا تصور قوى عن أى موضوع».

رثمة مسألة أخرى تحتاج إلى نظر وهي فكرة العلة ومصدرها. إننا نلاحظ، مثلاً، كرة من كرات البلياردو تضرب كرة أخرى، وتجعلها تتحرك، كما نقول. فمن أى انطباع تُستمد فكرة العلة؟ إن ما نلاحظه هو أن تصادم الكرات، وحركة الكرة الثانية هما حدثان متصلان، أى أن حدثاً يحدث بصورة أسبق في الزمان على الحدث الثاني، ولا بد أن يوجد اقتران الأحداث هذا مستمراً في التكرار. وهذه هي المسألة كلها، لكن هناك

ما هو أكثر من الاتصال والأسبقية، والاقتران المستمر بالنسبة لفكرة العلية، فنحن نفترض، عادة، أن هناك ارتباطاً ضرورياً بين الحدثين. فمن أى انطباع يمكن أن يأتى هذا الارتباط الضروري؟ يرد هيوم بأنه لا يأتى من شىء فى الموضوعات، بل من شىء فى العقل؛ أعنى الشعور بأنه مضطر إلى أن يمر فى الخيال من العلة إلى المعلول ونحن ننقل، بصورة خاطئة، هذا الانطباع إلى الموضوعات نفسها، بيد أن الضرورة لا تكمن، بالفعل، فى الموضوعات، بل فى ذواتنا.

تنتج الحجة التى قدمت من قبل بصورة مجملية نموذجاً يرد مراراً فى فلسفة هيوم، ما قبله الحس المشترك بصورة ليس فيها شك وهو هنا العلية، وفى موضع آخر وجود عالم الموضوعات لا يعتمد على إدراكنا له، وفى موضع آخر إنه حتى الوجود المتصل للذات الشخصية - انضح أنه لا يمتلك أساساً عقلياً لكنه ينحس ثم يستعاد من جديد فالطبيعة أكثر قوة للغاية من العقل. ويُقدم تفسير للطريقة التى يتم بها قهر العقل<sup>(٥)</sup>. غير أن القهر ذو طبيعة مشكوك فيها. إذ لا تُدحض «الشكوك الارتيازية» ولا تهتز، ببساطة، باسم الحس المشترك، بالطريقة التى دحض بها دكتور جونسون باركلي عن طريق ضربة حرة<sup>(\*)</sup>. فهذه الشكوك واجهت «حلاً»، ولكنه حل «ارتيازي». وما «يُعاد من جديد» ليس ما تم حله بالضبط. ومن ثم، فإن الاستدلال من العلة على المعلول عادة: أى أن الاعتقاد فيما يُستدل هو شعور لا يمكن تفسيره، لأن فكرة العلة خطأ

يعرّض هيوم نفسه لصعوبات فى محاولة تمييز استدلال صحيح وتبريره عندما يرد الاستدلال العلى إلى مسألة العادة والعاطفة، فعن طريق ملاحظة عدد من حالات اقتران الموضوعات، مثلاً، تنشأ عادة انتقال ذهنى، على الرغم من أنها قد لا ترتبط فى الواقع ارتباطاً جوهرياً. إننا قد ننظر إلى الإيرلنديين، إذا استخدمنا مثال هيوم، على

(\*) صموئيل جونسون المعروف فى الأدب الإنجليزى باسم دكتور حونسون (١٧٠٩ - ١٧٨٤) كان معاصراً للفيلسوف الإيرلندى الأسقف باركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣) الذى قبل خطأ أنه ذهب إلى أن العالم الحسى غير موجود وحين سمع بها دكتور حونسون دحضا بأن ركل حجراً بقدمه، وهو يقول فى سخريه «فعلاً العالم الحسى غير موجود» (المراجع)

أنهم متبلدون وكسالى، على الرغم من الدليل الواضح على العكس. وهذا حكم مبتسر، ولا بد أن يُستدعى الحكم لكى يُصحح الخيال. لكن كيف يكون ذلك ممكناً؟ يرى هيوم أن القواعد العامة التى تُسمى «بالأحكام المبتسرة» تصححها قواعد عامة أخرى تُسمى «قواعد المنطق» التى تقوم على ملاحظة طبيعة الفهم وعملياته، وتمكننا من أن نميز ما هو جوهرى عما هو غير جوهرى. إن العادة يتم التغلب عليها عن طريق العادة. لكن قد يبدو أنه لا يمكن التغلب على عادة إلا عن طريق عادة أقوى ومع ذلك يقول هيوم إن قواعد الاستدلال هذه لا تُستمد من ملاحظة عدد كبير من أمثلة، بل من ملاحظة «عمليات الفهم الأكثر عمومية والموثوق بها»<sup>(٦)</sup>.

وثمة مشكلة أخرى وهى: كيف نستطيع أن نصل إلى حكم عن العلة والمعلول بعد تجربة واحدة دقيقة فقط؟ إن عادة صنع انتقال ذهنى من موضوع إلى آخر يجب، كما يبدو، أن تختلف بالنسبة لعدد من أمثلة اقترانها التى لاحظناها، وستكون ضئيلة بعد مثال واحد على أبعد تقدير. كيف يمكن أن تفوق العادة التجربة؟ يرد هيوم بأننا ندرج تجربتنا الوحيدة تحت المبدأ الذى يقول إن موضوعات متشابهة فى ظروف متشابهة تنتج معلولات متشابهة، وأن عادة الانتقال تنتج بصورة زائفة. إن المبدأ نفسه هو، بالطبع، مألوف وينشأ عن العادة أى أن اطراد الطبيعة يُرد إلى عادة توقع فى المستقبل ما اعتدنا عليه فى الماضى. إنه عادة كاملة وتامة، يقوم على ملايين التجارب<sup>(٧)</sup>. ولكن يجب أن نتساءل: هل تجربتنا عن اطراد التتابع كاملة؟ وإذا لم تكن كذلك، فإننا نتساءل مرة أخرى كيف يمكن أن تفوق العادة التجربة؟

ويمكن أن نلخص المشكلات السابقة على النحو التالى: إذا كان أساس الاستدلال هو العادة، فإنه (قد يبدو) أن العادة سبب كاف للاستدلال، ولا يمكن أن يجاوز الاستدلال العادة. ولا يستطيع هيوم أن يقر بهذه النتائج إذ أن نظريته لا تهدف إلى تفسير «استدلال» الحيوانات فحسب، بل إنها تهدف، أيضاً، إلى تبرير مناهج نيوتن<sup>(٨)</sup> إن السؤال هو عما إذا كان يحل المشكلات دون أن يجلب أى شىء سوى العادة والشعور.

إننا نستطيع الآن أن ننقل إلى معالجة هيوم لأساس الحكم المعيارى وسلطته. إنه يبدأ، كما هي الحال فى مناقشته للعلة، «بشكوك ارتيائية» تفضى إلى نتيجة تذهب إلى أن «التمييزات الأخلاقية لا تُستمد من العقل»<sup>(٩)</sup>

لقد صُمم خط من خطوط الحجة لبيان أن الفضيلة والرذيلة ليستا موضوعين للفهم. فالفهم، كما يقول هيوم، له عمليتان هما مقارنة الأفكار، التى يكتشف عن طريقها علاقات الموضوعات، واستدلال مسائل الواقع، التى يكتشف عن طريقها وجودها. ولذلك إذا كان يمكن اكتشاف الفضيلة والرذيلة عن طريق الفهم، فإنهما يجب أن يتمثلا فى علاقات أو فى مسائل الواقع.

يتعهد هيوم، أولاً، بأن يبين أنه لا يمكن أن تكون الفضيلة والرذيلة علاقيتين. إن الموضوع الأقصى للاستحسان الأخلاقى والاستهجان هو فعل ذهنى من جهة موضوعات خارجية؛ عاطفة حنو لمرء على طفله مثلاً، أو رغبة شخص ما فى أن يأخذ ملكية شخص آخر. إذا كان الخير الأخلاقى والشر علاقيتين، فإنهما يجب، بالتالى، أن يكونا علاقيتين تحدثان بين أفعال داخلية وموضوعات خارجية، ولا يمكن أن يحدثا إلا بين أفعال داخلية وموضوعات خارجية. لأنه إذا كان الخير الأخلاقى، مثلاً علاقة يمكن أن تنطبق أيضاً بين موضوعات خارجية، فإن الموضوعات غير العاقلة والجماد يمكن أن تكون خيرة أخلاقياً. ومن ثم يبدو أنه لا توجد علاقة مقيدة انظر، مثلاً، إلى علاقة الملاعبة. إن النظرية الأخلاقية التى يبدو أن هيوم يهتم بدحضها بصفة خاصة تؤكد أن هناك ملاعبة طبيعية معينة وعدم ملاعبة للأشياء بعضها يبيع، وأن فضيلة فعل ما تكمن فى ملائمة الموقف. إن اعتراض هيوم هو أن الملاعبة (على افتراض أن هذه العلاقة موجودة) يمكن أن تحدث بين موضوعات خارجية لا يمكن، مع ذلك، أن توصف بأنها فاضلة.

إن العلاقات التى توجد بالفعل بين أفعال داخلية وموضوعات خارجية كمنادج للفضيلة والرذيلة لابد أن توجد بين موضوعات خارجية، حيث لا تؤلف، بوضوح، الفضيلة والرذيلة افرض، مثلاً، أن هناك شجرة تنمو، وتوقف نمر الشجرة التى أخذت

منها بذرتها. إن العلاقة هنا هي أشبه ما يكون بما يجده المرء في حالة الطفل الذي يخنق والديه. إننا لا ننظر إلى الحالة الأولى على أنها مثال للرذيلة، ولكن إذا كنت الرذيلة تكمن في العلاقة، فإنها ستكون كذلك.

هل الفضيلة والرذيلة مسألتان من مسائل الواقع؟ يدعو هيوم القارئ إلى أن يأخذ مثلاً من أفعال الرذيلة وليكن القتل. وأن «يقوم بفحصه من جميع النواحي، ويرى ما إذا كان يستطيع أن يجد مسألة من مسائل الواقع، أو الوجود الحقيقي، يمكن أن يسميها بالرذيلة. إنك بأية طريقة تنظر إليها فلن تجد سوى عواطف معينة، وبوافع، وإرادات، وأفكار. وليست هناك مسألة أخرى من مسائل الواقع في هذه الحالة. إن الرذيلة تهرب منك تماماً، بمجرد أن تنظر إلى الموضوع».

يستنتج هيوم أن الفضيلة والرذيلة ليستا علاقيتين، أو مسألتين من مسائل الواقع، أي أنهما ليستا موضوعين للفهم، ولا يكمن معنى الأخلاق في، في اكتشافهما.

وثمة خط آخر من الحجة أكثر تجلياً يمكن تلخيصه في النحو التالي. «تثير الأخلاق العواطف، وتنتج، أو تمنع، أفعالاً والعقل نفسه عاجز جداً في هذه المسألة ولذلك فإن قواعد الأخلاق ليست نتائج لعقلنا».

ويعني هيوم بمعجز العقل أن الفعل نتاج الميل إلى موضوع ما، أو النفور منه، وهذا الميل، أو النفور، تثيره (باستمرار على الأقل) اللذة، أو الألم، التي يولدها الموضوع، أو تتوقع منه. وبالتالي، فإن العقل لا يستطيع أن يخبرنا عن وجود الموضوعات، ووجود العلاقات بينها، لكن إذا لم تكن الموضوعات تهماً، إذا لم تترب ميلاً أو نفوراً، فإن هذا الإخبار لا يكون له تأثير على الإرادة. ولذلك لا يستطيع العقل بمفرده أن ينتج، أو يمنع، لنفس السبب، أي فعل. وكما يعبر هيوم عن ذلك في عبارة يقول فيها. «العقل هو عبد للعواطف، وينبغي أن يكون هكذا فقط، ولا يستطيع أن يزعم أي مهمة أخرى سوى أن يخدمها ويطيعها». ومع ذلك، فإنه جلي أن العقل قد يكون له تأثير قوى (إن كان «غير مباشر» أو «مباشر») على الإرادة عندما يقترب بالعاطفة. فقد بحث العاطفة عن طريق إخبارها بوجود موضوعها. فقد أعتقد، مثلاً، أن هناك فاكهة



حلو المذاق خلف حائط حديقة، وتقوم رغبتى فيها على هذا الاعتقاد. وقد يوجه العقل العاطفة إلى موضوعها، بأن يتعقب ارتباط العلل والمعلولات. إننى قد أعتز على وسيلة الحصول على سلم، وتسلق الجدار. وبور العقل فى هذه الحالة قد يكون عظيمًا وحاسمًا وإذا عرفت، بالتالى، أن اعتقادى الخاص بوجود فاكهة، أو أفضل صريقة للحصول عليها، ليس صحيحًا، فإن عاطفتى وإرادتى تتوقفان. بيد أن دور العقل يظل دور الوسيلة، لأنه لا يزود بالدافع الذى يحركنا<sup>(١٠)</sup>.

إن «أحكام الفهم الهادئة، والكسولة» لا تكفى بالتالى، لأن تؤثر فى الإرادة وصلب حجة هيوم هو أن «تلك الأحكام التى تتميز عن طريقها الخير والشر» تكفى لأن تؤثر فى الإرادة. إنه ينكر إمكان انفصال المعرفة الأخلاقية عن الميل إلى الفعل أو النفور منه. إنه ينكر أن المرء يستطيع أن يعرف ما هو خير أخلاقياً دون شعور بميل إليه. والفقرة الشهيرة التالية المأخوذة من هيوم قد توضحها الحجة السابقة كما تساعد على توضيحها:

«فى كل مذهب من مذاهب الأخلاق قابلت، حتى الآن، لاحظت باستمرار أن المؤلف يعضى أحياناً بالطريقة المألوفة للبرهان، فيؤكد وجود الله، أو يقوم بملاحظات تخص شئونها بشرية، واشد ما أدهش إذ أراه فجأة، بعد أن يكون مقررًا فى قضايا ما هو كائن، أو ما ليس بكائن، ينتقل إلى طائفة من قضايا تشتمل كلها على «ينبغي» أو «لا ينبغي». إنه انتقال قد يخطئه النظر، لكنه، مع ذلك، بالغ الأهمية. لأنه لما كانت كلمة «ينبغي»، أو «لا ينبغي» تعبر عن علاقة جديدة، من علاقات الإثبات، كان من الضروري أن نلاحظها ونفسرها، كما يتحتم فى الوقت نفسه أن نبين، بالنسبة لما يبدو غير ممكن التصور تمامًا، أن هذه العلاقة الجديدة يمكن أن تستتبع من علاقات أخرى تختلف عنها تمامًا. ولكن لأن المؤلفين لا يستخدمون، عادة، هذه الحيلة، فإننى افترض أن

أوصى بها القراء؛ وإننى مقتنع بأن هذا الانتباه الضئيل سيدمر كل مذاهب الأخلاق السانجة، ودعنا نرى أن تمييز الفضيلة والرنيلة لا يقوم على علاقات الموضوعات، ولا يُدرك عن طريق العقل»<sup>(١١)</sup>.

إن الأخلاق، كما نرى، تهتم بالواجب والإلزام؛ لأن الخير الأخلاقى هو، بصورة جوهرية، ما يبعى علينا أن نفعله. ولا يمكن اكتشاف ذلك عن طريق العقل انظر أيضاً، مثلاً، إلى الأطروحة التى تقول إن الفضيلة تكمن فى الملازمة. يسلم هيوم فى موضع ما حرصاً على الحجة التى تقول إن علاقة الملازمة توجد ويمكن اكتشافها عن طريق العقل. بيد أن ذلك، كما يقول، لا يكفى لأن نبين أنها الفضيلة؛ لأنه يجب بيان أن شمة ارتباطاً بين الملازمة والإرادة، لأن الخير أخلاقياً له طابع القانون؛ أى أنه ملزم. وأعنى أنه «قسرى»؛ أى أنه يؤثر فى الإرادة إن العقل قد يكتشف ما هو ملائم (وهذا أمر مفترض)، غير أنه لا يستطيع أن يكتشفه من حيث إنه خير أخلاقياً. لأن ما هو خير أخلاقياً هو ما ينبغى علينا أن نفعله، وما ينبغى علينا أن نفعله هو ما نكون مضطرين أو ملزمين بأن نفعله. والطريقة الوحيدة لمعرفة القسر هى أن نعانى؛ لأننا لا نستطيع أن نكتشف تأثيرات الإرادة إلا عن طريق الشعور بهذا التأثير.

والتوحيد بين ما هو ملزم وما هو قسرى ليس واضحاً بذاته. إذ أنه يبدو أنه يقوم على الحاجة إلى جعل ما هو ملزم ملزماً بصورة فعالة. وبمعنى آخر، يبدو أن هيوم يتابع الخطوات التى أرساها هوبز ولوك فى محاولة إقامة الأخلاق على أساس يقول «العواطف ليست خائنة، ولذلك لا نحاول أن ننحيزها ونستبعداها» وينفس الطريقة التى اكتشف بها هيوم يقين المعرفة عن طريق توحيد الضرورة بما يجب التفكير فيه بالضرورة. فإنه يكتشف فاعلية الأخلاق عن طريق ما هو فاضل بما يكون المرء مجبراً على أن يتعقبه. وكما أن الخيال البشرى يصنع الأساس للعلم، فإن الوجدانات البشرية تصنع الأساس للأخلاق.

وينتجه الآن إلى «الحل الشكى لهذه الشكوك الارتبابية» التى تخص الأخلاق، ومؤداه أن «التمييزات الأخلاقية تُستمد من حاسة خلقية». فلأن الفضيلة والرذيلة لا يمكن اكتشافهما عن طريق العقل، فإنه ينجم عن ذلك أننا نميزهما عن طريق عاطفة ما، أو انطباع يثيرانها. إن رذيلة الفعل الرذل «تهرب منك تماماً، بمجرد أن تنتظر إلى الموضوع، إنك لا تجدها على الإطلاق، حتى تدير تفكيرك إلى داخلك، وتجد عاطفة الاستهجان، التى تنشأ داخلك، تجاه هذا الفعل. فنحن هنا بصدد أمر من أمور الواقع، لكنه موضوع للشعور، وليس موضوعاً للعقل. إنه يكمن بداخلك لا فى الموضوع» «إن الأخلاق، من ثم، يُشعر بها أكثر مما يُحكم عليها...».

وبصورة أكثر دقة، لا يؤكد هيوم أن الفضيلة والرذيلة تُكتشفان عن طريق لعاطفة فحسب، بل تتشكلان عن طريق العاطفة. إن الفضيلة لا تُستحسن لأنها فضيلة، ولكن الفضيلة تكون فضيلة لأنها تُستحسن وعندما يُقال إن فعلاً من الأفعال أفضل، فإننا لا نعى شيئاً سوى أنه يسبب شعوراً بالاستحسان، تماماً كما يُقال إن موضوعاً يكون علة أو معلول موضوع آخر، فإننا لا نعى شيئاً سوى أنهما يتحدان، عادة، فى الخيال. إن هدف الفضيلة، كما يلاحظ هيوم، هو تحقيق اللذة، وهدف الرذيلة هو تحقيق الألم. وبعلم، فضلاً عن ذلك، أن العاطفة الخالصة للاستحسان الأخلاقى هى تحقيق اللذة، وأن العاطفة الخالصة للاستهجان هى تحقيق الألم. إنه يوحد، بالفعل، بين الاستحسان واللذة. وينكر أن الاستحسان استدلال من اللذة. ويمر مرور الكرام على مكان أن تكون اللذة نتيجة الاستحسان، فهو بالأحرى يرد الاستحسان إلى اللذة. «إن امتلاك معنى الفضيلة ليس شيئاً سوى الشعور بالرضا من نوع معين...». لقد رأينا، بالتالى، أن الحاسة الخلقية ليست ملكة متميزة وخاصة، وأن العواطف الأخلاقية لذات وآلام.

ومع ذلك، فإن العواطف الأخلاقية هى لذات وآلام من نوع معين، تختلف فى شعورها عن لذات وآلام أخرى بنفس الطريقة التى تختلف بها، مثلاً، اللذة التى يولدها لحم البقر عن اللذة التى تولدها قصيدة من الشعر. إن هذه الذات والآلام الخاصة

١- لا تنشأ إلا من تقدير شخصيات وأفعال موجودات عاقلة.

٢- تنشأ عندما تُقدر هذه الذات والآلام «بوجه عام، دون رجوع إلى مصلحتنا الخاصة». وهكذا قد نقدر عبثاً بسبب تلك الصفات التي تجعله خطيراً بالنسبة لنا.

وباختصار، «يتم تمييز الفضيلة عن طريق اللذة، ويتم تمييز الرذيلة عن طريق الألم، أى أن أى فعل، عاطفة، أو سلوك، يعطينا عن صريق النظرة الخالصة أو التأمل الخالص»<sup>(١٢)</sup>.

ويرى هيوم أن تلك الصفات، أو الطباع، التي تُقيم بأنها فضيلة ذات أنواع أربعة. النوع الأول، الصفات التي تكون مفيدة ونافعة للآخرين مثل العدالة، ولكرم، والأريحية، والتواضع. والنوع الثاني، الصفات التي تكون مفيدة ونافعة للشخص الذي يمتلكها مثل: الفطنة، والقناعة، والمهارة، والاعتدال. والنوع الثالث هو تلك الصفات التي يستحسنها الآخرون بصورة مباشرة مثل: التواضع، والفطنة، والكرامة. أما النوع الرابع فهو تلك الصفات التي يستحسنها الشخص الذي يمتلكها بصورة مباشرة، مثل: احترام الذات السليم، وحب الجسد، والشهامة وقد يُضاف القول بأن صفة ما قد تندرج تحت أكثر من واحدة من هذه الفئات. فالشجاعة، مثلاً، ليست مفيدة لمن يمتلكها ولعامّة الناس فحسب، وإنما تولد لذة مباشرة لمن يمتلكها أيضاً.

قصارى القول، إن موضوعات الاستحسان الأخلاقي هي تلك الصفات التي إما أن تكون لذة pleasant، أو منتجة للذة بصورة مباشرة، أو تكون لذة لمن يمتلكها أو للآخرين. إن الخير يتوحد، بصورة أساسية، بما هو لاذ. بيد أنه لا يتوحد مع لذة المرء الخاصة. وعندما نصنع الأحكام الأخلاقية، فإننا لا نقيم الآخرين بالنسبة لقيمتهم لأنفسنا. فالاستحسان لا يُضفى على صفات، لأنها تولد لذة لنا، بل لأنها، على العكس، تولد لذة للآخرين، بما فى ذلك الشخص الذى يمتلكها. ومع ذلك، فإنه يجب أن نلاحظ، بمعنى ما، أنه يمكن القول بأننا نستحسن ما يسبب لنا لذة. لأن استحساننا الخالص يكمن فى كونه يسبب لذة.

لماذا نستحسن تلك الصفات «الفضيلة»؟ يجب هيوم، أحياناً، بالقول بأننا نتحرك وندفع عن طريق «الإنسانية» أو «الأريحية». غير أنه يجب ألا يفهم هذا على أنه «غريزة أصية»، أو رغبة في خير الآخرين. إنه تجلي مبدأ من مبادئ الطبيعة البشرية أكثر عمومية، وأكثر أهمية: وهو التعاطف، أو «ذلك الميل الذي يكون لدينا لأن نستقبل من الآخرين عواطفهم، ووجداناتهم... إلخ عن طريق التواصل». ويجب أن نلاحظ أن التعاطف ليس هو نفسه الشفقة. وليس له معنى الوجدان، أو الإرادة الخيرة. فهو ليس إلا مجرى تنتقل عن طريقه الآلام، واللذات، والعواطف... إلخ، من شخص إلى آخر<sup>(١٢)</sup>.

إن موضوع الاستحسان الأخلاقي هو، بالتالي، مصدر اللذة: لأن عاطفة الاستحسان هي نفسها لذة، وتُستمد هذه العاطفة من لذة الموضوع وهكذا استطاع هيوم أن يرفض ما يسميه «بالأخلاق الأنانية»، واستطاع مع ذلك، أن يتجنب تأكيد وجود الأريحية لعامة نحو الناس بعيداً عن علاقتهم بنواتنا. وقد فعل ذلك عن طريق التسليم بعملية التعاطف، التي تجعل لذات الآخرين وآلامهم هي لذاتنا وآلامنا، غير أنها تفعل ذلك بصورة آلية، دون تدخل الإرادة الخيرة نحو أقراننا، أو اعتبارات المصلحة الذاتية

يكن وراء إنكار هيوم أنه يمكن اكتشاف الخير الأخلاقي والشر عن طريق العقل طلبه أن تتفق الأخلاق مع العواطف، أو توحيد ما هو ملزم بما هو قسري، باستخدام صياغاته الخاصة، والإصرار على أن للأحكام الأخلاقية تأثيراً مباشراً على الإرادة وتبلي نظريته الخاصة هذا المطلب. إذ أن الدوافع الرئيسية للفعل هي اللذة، والآلم؛ أي أن حكمي الاستحسان الأخلاقي والاستهجان ليسا شيئاً سوى اللذات والآلام. إن الفضيلة، بالتالي «مُحبة»، والرييلة «كريهة مقززة»، وتُربى، بالتالي، أو تُتجنب. إن الحكم الأخلاقي ليس، بالتالي، عاطفة ثناء أو لوم؛ أعني ليس شعوراً باللذة أو الآلم فحسب، بل هو أيضاً، «رأى عن الإلزام»، أو «إحساس بالواجب»؛ أعني أنه ميل أو نفور.

وعندما يطلب هيوم أن تتفق الأخلاق مع العواطف، وتُقام عليها، فإنه يتابع هوين، ولوك. غير أنه لا يتابعهما في نتائجهما. فهما يقدمان ما يطلق عليه هيوم «المذهب

الأناني للأخلاق»، الذى ينتقده بشدة فكما يرى هيوم، المقدمة الأساسية «للمذهب الأناني» هى القول بأن العاطفة الأساسية ولتى تحكم هى لمصلحة الذاتية. وينكر هيوم هذه المقدمة لأنها.

١- تغالى فى قوة العقل فلكى بين الفلاسفة أن عواطف مثل الصداقة التى تبدو أنها تخلو من الغرض ليست سوى تجليات لحب الذات بالفعل، يجب عليهم أن يفترضوا براهين مركبة وشديدة الدقة، يجب عيهم أن يفترضوا براهين أكثر تركيباً بدقة يكون لها، فى الواقع، تأثير كبير على العواطف

٢- وفضلاً عن ذلك، ليست كل الدوافع يمكن أن تندرج تحت الرغبة فى خير المرء الخاص. فهناك، مثلاً، حنو لمرء على الأطفال، وكراهيته للأعداء وأناس آخرين كثيرين. إن هذه غرائز أصلية، أو نوافع، تكون مثل رغبة المرء الخاصة فى خيره الخاص تماماً، وهى تتعقب موضوعاتها بصورة مستقلة عن أى اعتبار للمنفعة

٣- وبعيداً عن العواطف التى يمكن ردها إلى المصلحة الذاتية، يفترض فعل المصلحة الذاتية نفسه وجود عواطف أخرى، أحياناً على الأقل، وربما باستمرار، أو تقريباً دائماً. إن المصلحة الذاتية تحركنا وتدفعنا إلى أن نرغب فى موضوع يسبب لذة، مثل لحم البقر. لكن لماذا يسبب الموضوع لذة؟ لأنه يُشبع رغبة أخرى هى الجوع مثلاً - وينون الرغبات ماعدا المصلحة الذاتية، لا يكون هناك شىء تهتم به المصلحة الذاتية

٤- ليست المصلحة الذاتية هى، بالضرورة، العاطفة الأقوى، أو المهيمنة. فعندما توضع المصلحة الذاتية فى تنافس مع عاطفة معينة أخرى، فإنها لا تستوجب الأولوية باستمرار. وقد يفضل الإنسان خيره الأقل على خيره الأعظم. إذ أن الرغبة فى خير أقل قد تتغلب على الرغبة فى خير المرء الأعظم المسلّم به<sup>(١٤)</sup>.

تقوم «الأخلاق الأنانية» على فهم مُبسّط للغاية للعواطف. ويجد هوبر، إذا أخذنا المثال الأكثر وضوحاً، نقطة بدايته فى عاطفة واحدة، هى الخوف من الموت، أو الرغبة فى حفظ الذات، لأن هذه هى العاطفة الأكثر قوة، أو الأساسية بصورة كبيرة. إن الفضيلة تكمن فى طاعة قوانين الطبيعة، التى تكون إملاءات للعقل لتجنب الموت،

والمحافظة على الحياة. إن الخوف من الموت هو العاطفة الأكثر قوة؛ لأن الموت هو الشر الأعظم إنه يُفترض أن كل الناس يبحثون باستمرار بضرورة طبيعية. عما يعتقدون أنه خيرهم الخاص الأعظم.

ويقول هيوم، من جهة أخرى، لا توجد مثل هذه الضرورة الطبيعية فالعاطفة لا تقدم بديهية واحدة لا جدال فيها للعقل، ومن ثم لا يستطيع العقل أن يقدم توجيهاً موثقاً به للسلوك. «ليس مما يناقض العقل أن أفضل دمار العالم كله على خدش أصبعي. وليس مما يناقض العقل بالنسبة لى أن أختار دمارى التام لى أمنع المضايقة التافهة لشخص هندی، أو شخص غير معروف لى تماماً»<sup>(١٥)</sup>. إن معايير الحكم الأخلاقى ليست «أوامر للعقل» تُستمد من عاطفة، فهى نفسها عواطف، أعنى عواطف أخلاقية.

وفضلاً عن ذلك، طالما أنه لا توجد عاطفة ما «بديهية» فإن الأخلاق التى تتفق مع العواطف لابد أن تتميز بالاتساع، والتعقيد. ويرفض هيوم ذلك اللون من تضيق الفضيلة التى تميز تعليم القانون الصبغى الحديث؛ فهو يرفض «تقييد عواطفه الأخلاقية بمذاهب (أنساق) ضيقة» ويلجأ هيوم، من بين الفلاسفة المحدثين، إلى فلسفة الأخلاق عند القدماء مثل «شيشرون»، الذين هم «أفضل النماذج». إن تعليم القانون الطبغى الحديث، فى تأسيس الأخلاق على العواطف، كما يفعل هيوم، يفشل، على أية حال، فى أن ينصف المدى الكامل للعواطف البشرية. إن الأخلاق التى تتفق، حقاً، مع العواطف تستمد معاييرها من «المجرى العام والطبغى» للعواطف<sup>(١٦)</sup>.

تتميز الأخلاق وتحدد، عند هيوم، عن طريق العاطفة. فالسلوك يكون فضلاً، أو رذلاً، من حيث إنه يثير لذة معينة أو ألماً معيناً، وإذا أثار هذه اللذة، أو هذا الألم، فإنه يكون فاضلاً، أو رذلاً. وينجم عن هذا أنه طالما أننا لا يمكن أن نخطئ على الإطلاق بالنسبة لمشاعرنا الخاصة باللذة والألم، فإن الأحكام الأخلاقية «معصومة من الخطأ تماماً».

ويبدو أن ذلك يُفَضَى إلى عماء الذاتية. لأن عواطف الناس المختلفين تختلف، مثلما تختلف عواطف الشخص نفسه في الأوقات المختلفة، اعتماداً على مواقفهم الخاصة. فنحن، نادراً، ما يكون لدينا تعاطف مع الشخص الذي يعمل ضد مصلحتنا مثلاً، حتى إذا كان يعمل وفقاً لقواعد الأخلاق العامة إننا نستقبل لذة قوية، وحيوية، من الاجتهاد العام لخادم، أكثر من الصفات النبيلة لـ «ماركوس بروتوس» (\*).

ومع ذلك، ليس هيوم فيلسوفاً يؤمن بالنسبية. فالأخلاق مسألة للذوق Taste، غير أن هناك ذوقاً صواباً، وذوقاً خاطئاً. ويمكن أن نفسر هذا على النحو التالي يجعلنا التنوع في عواطفنا التي تنشأ من التنوع في موقفنا غير واثقين، وفضلاً عن ذلك، نجد أن عواطف الآخرين التي تقوم على مواقف معينة تناقض عواطفنا التي تقوم على مواقف معينة. ويجعل هذا التناقض وعدم اليقين من المستحيل بالنسبة للناس أن «يتحدثوا معاً حول أى ألفاظ معقولة...» وبالتالي، لكي نتواصل مع بعضنا، فإننا نكون مجبرين على أن نبحث عن وجهة نظر عامة، وأقل تغييراً، نحكم منها على صفات الأشخاص ووجهة النظر التي نقبلها هي وجهة نظر أولئك الذين يرتبطون مع هؤلاء الأشخاص بصورة مباشرة. فإعجابنا ببروتوس، مثلاً سيكون، كما نعرف أعظم من إعجابنا بخانمنا إذا كانا قريبين منا بصورة متساوية، ونوزع تقديرنا بالتالي. عندما نصدر الأحكام الأخلاقية نتغاضى عن موقفنا الحالي، وحتى عن مصلحتنا الخاصة. إننا «نصحح عواطفنا».

ويحتاج الأمر إلى تساؤل هو: كيف يكون ذلك ممكناً بناءً على ما يراه هيرم؟ كيف يمكن أن تتغلب عاطفة تنشأ من موقف مفترض على عاطفة تنشأ من موقف حقيقي؟ الواقع أن هيوم يذهب إلى أن الأمر ليس كذلك «فالعواطف»، كما يقول «لا تتبع

(\*) ماركوس يونيوس بروتوس (٨٥ - ٤٢ ق م) سياسي وقائد عسكري روماني انضم إلى جيش بومبي في الحرب الأهلية ضد يوليوس قيصر عام (٤٩ ق م) وبعد وفاة بومبي عفا يوليوس قيصر عنه، ومع ذلك فقد شارك في المؤامرة التي أدت إلى مصرع قيصر عام (٤٤ ق م) انتحر أثر هزيمته في معركة فلبس عام ٤٢ ق م (المراجع)



تصحيحاتها باستمرار». وما يتم تنظيمه عن طريق نقل موافقتنا ليس مشاعرنا بوصفها «أفكاراً المجردة»، «وأقوالنا العامة»<sup>(١٧)</sup>. غير أنه يجب أن نتساءل: ألا يتضمن هذا تخلياً عن المبدأ الذي يذهب إلى أن الحكم الأخلاقي مسألة عاطفة؟

قد يتم الاقتراب من المشكلة التي نهتم بها - وهي وضع الأحكام المعيارية في فلسفة هيوم - عن طريق النظر في المدى الذي تعمل فيه هذه الأحكام على أساس يختلف عن أحكام عن مسائل الواقع، هناك فقرات يشير فيها هيوم إلى أنها تختلف تماماً في النوع، فهو يقول مثلاً، أن العقل، الذي يقدم معرفة تخص الصدق والكذب، يختلف عن الذوق، الذي يكون مصدر لعاطفة الأخلاقية، من حيث أن العقل «يكشف موضوعات كما توجد في الطبيعة بالفعل، دون إضافة أو نقص»، في حين أن الذوق «يمتلك ملكة منتجة، وعندما يطل، أو يلطخ، كل الموضوعات الطبيعية بالألوان، المستمدة من عاطفة داخلية، فإنه يثير إبداعاً جديداً بطريقة ما». إن معيار العقل «أزلى وصارم»، بينما معيار الذوق ينشأ من «إطار الحيوانات وتكوينها».

ومع ذلك، فمن المشكوك فيه أن التناقض المستمد بصورة واضحة سوف يخضع لفحص أبعد. لأن «الأخلاق إذا كان يُشعر بها بصورة ملائمة أكثر مما يُحكم عليها»، فإنه بالطريقة نفسها «لا يكون كل برهان ملائم شيئاً سوى نوع من الإحساس». «إنه لا يجب علينا أن نتبع ذوقنا وعاطفتنا في الشعور والموسيقى فحسب، بل في العلوم التجريبية أيضاً»<sup>(١٨)</sup>. إن الفضيلة والرذيلة ليستا مسألتين من مسائل الواقع، أو هما، بالأحرى، مسألتان داخليتان من مسائل الواقع، أعني أنهما عاطفتان للاستحسان الأخلاقي والاستهجان. غير أن الشيء نفسه يصدق على الارتباط بين العلة والمعلول. فالموضوعات ليس لها ارتباط معاً يمكن اكتشافه.... إن العلاقة العلية ليست شيئاً في الموضوع، بل هي شيء في الذهن.

يحاول هيوم، بالطبع، أن يقدم أساساً أكثر أماناً للاستدلال العلى من الشعور المحض، لكي يميز الحكم المبتسر والوهم من الاستدلال الصلب الراسخ، ويقدم قواعد لكي توجه سلوك البحث. غير أنه يتعهد، كما نرى، بمهمة مشابهة للأخلاق، لكي يقلت

من تناقض الحكم الأخلاقي وتغيره، ولكي يحدد معيار النوق الصحيح فى الأخلاق، ويواجه فى كلتا الحالتين صعوبات مماثلة فى فعل ذلك.

إن «حالة الطبيعة» هى، فى رأى هيوم، وهم من أوهام لفلاسفة لكن من المسموح به عند تعقب أصل الحكومة أن نبدأ بافتراض أن الإنسان «فى حالة وحشية ومنعزلة». إننا نجد أن الإنسان مُعَدِم وضعيف أكثر من أى حيوان آخر. فهو يحتاج إلى الغذاء، والملبس، والمأوى. ومع ذلك فإنه غير مزود بقدراته الطبيعية لكى يحصل عليها ويكفلها. ويستطيع المجتمع وحده أن يعوضه عن ضعفه. وعن طريق ربط قوى مع قوى أخرى يستطيع أن ينفذ مشروعات لا يكون وحده قادراً على القيام بها بدرجة كافية، أى أن تقسيم العمل يحث على مهارة أعظم فى الفنون، وتحمى المساعدة المتبادلة من الحظ السيئ والعارض. إن حاجاته يمكن تلبيتها داخل مجتمع فقط - بما فى ذلك الحاجات الجديدة التى يولدها المجتمع نفسه.

ومع ذلك لا يمكن أن نعزو أصل المجتمع إلى اعتبارات ترتبط بمنفعة مثل هذه الاعتبارات، التى لا تكون فى مقدرة أناس غير متحضرين أن يحصوها، فهو يرجع إلى حاجة أخرى مع علاج أكثر وضوحاً: أعنى الرغبة الجنسية. وذلك يجذب الرجل والمرأة معاً، أى أن العاطفة الأبوية تستمر فى توحيدهما، وينشأ مجتمع الأسرة، الذى يحكمه الوالدان. ويتعلم الأشخاص فى الأسرة عن طريق التجربة فوائد المجتمع، ويكونون فى الوقت نفسه، ملائمين له.

ومع ذلك، فإن ثمة عوامل معينة وأكيدة تجعل من الصعب أن يبقى المجتمع ويدوم. أولها عاطفة الأنانية والكرم المحدود؛ إذ إن الإنسان يحب نفسه، بوجه عام، أكثر من أى شخص آخر. وعلى الرغم من أن مجموع عواطفه نحو الآخرين أعظم، عادة، من حبه لنفسه فإنها تقتصر، أساساً، على أقاربه وأصدقائه. ثانيهما ندرة الخيرات الخارجية وعدم استقرارها؛ إذ إن الخيرات الخارجية لا توجد بكمية تكفى لإشباع احتياجات كل شخص ورغباته. وقد تؤخذ من مالكها، وتصبح مفيدة لشخص آخر، خلاف الصفات الجسمانية المفيدة. وتتفق هذه الظروف الداخلية والخارجية فى إنتاج

العائق الرئيسى للمجتمع، أى الرغبة «الشريفة، الدائمة، والكلية» فى اكتساب ممتلكات لأنفسنا ولأولئك القريبين منا. ويتم ضبط العواطف الأخرى بصورة أكثر سهولة، أو أنها لا تكون خطيرة للغاية. فالزهو، مثلاً، عاطفة اجتماعية، «ورباط للوحدة بين الناس».

لا نستطيع أن نتوقع أن تضبط عواطفنا الأخلاقية الطبيعية هذا الميل. فهذه العواطف تطابق المجرى الطبيعى للعواطف، وتميل إلى مؤازرتها والعلاج هو اختراع يكتشفه العقل. أى أنه «اتفاق يدخله كل أعضاء المجتمع من أجل إضفاء الثبات على ملكية تلك الخيرات الخارجية، وترك كل شخص يتمتع بسلام بما يكتسبه عن طريق حظه وكده واجتهاده» وهذا هو القانون الأول من قوانين الطبيعة وهو. التعفف عن ملكيات الآخرين.

هذا الاتفاق ليس من طبيعة العهد، أو العقد. فهو، بالأحرى، إحساس عام بالمصلحة المشتركة، ينشأ بين الناس بالتدريج ويكتسب قوة عن طريق تجربة مضيقية التعدى عليه المتكررة. فحالما يرسخ تنشأ فكرتا العدالة والظلم، والأفكار التى تنتج عنهما؛ أعنى الملكية، والحق، والإلزام.

إذا كانت القاعدة الأساسية لعدالة هي ثبات الملكية، ستكون هناك حاجة إلى بعض القواعد الأخرى لتحديد ما هي الخيرات التى تكون ملكية أى أشخاص. والقاعدة الأكثر وضوحاً هي قاعدة الملكية الحالية، ثم تقدم قواعد أخرى نفسها وهي: وضع اليد، والملكية بالتقادم وغيرهما. وتعتمد هذه القواعد، فى عملها، على الصدفة، ولابد أن تؤدي، فى الغالب، إلى تفاوت بين ملكية الناس واحتياجاتهم ورغباتهم. ومع ذلك، لا يمكن أن نقبل على الإطلاق ملامعة، أو مناسبة، الملكية لأشخاص، كما يصر هيوم، بوصفها قاعدة. إن قواعد العدالة تُوضع لكى تقضى على النزاع والخلاف، ولا شيء أكثر إنتاجاً للنزاع والخلاف من مسألتى الملامعة والمناسبة. إذا سمحنا بملامعة ملكية لأشخاص نون إثارة اضطراب، فإن المنفعة الطبيعية لابد أن تقر بانتقال الملكية عن طريق الرضا والاتفاق. وهذا هو القانون الثانى من قوانين الطبيعة، وينمو بنفس الطريقة مثل القانون الأول.

والقانون الثالث من قوانين الطبيعة هو الالتزام بالوعود، وينشأ على النحو التالي. منفعة المساعدة المتبادلة أمر جليّ واضح فإذا قمت بتقديم المساعدة لك في الحصاد الآن، وأنت قمت بدورك بتقديم المساعدة لي في الحصاد فيما بعد، فإن كلاً منا سيستفيد. لكن إذا ترك الناس يتبعون المجرى الطبيعي لعواطفهم، فإن الأنانية، والكرم المحدود سيجعلهم يفقدون هذه الميزة. ربما أساعدك، وربما لا تساعدني. أو بصورة أكثر احتمالاً، أرفض أن أساعدك خشية أن لا تساعدني بدورك. إن تجربة ضئيلة تبين العلاج. فالناس يخترعون «صورة معينة من كلمات» تُسمى بالوعد، يعبر الشخص بواسطته عن العزم على أن يفعل شيئاً، ويعرض نفسه لعقوبة عدم الثقة إذا أخفق في أن يؤديه.

هذا هو مصدر قواعد العدالة. إن «الالتزام الطبيعي» بمراعاتها هو، كما يقول هيوم، مصلحة ذاتية. لكن لما كان هيوم يرفض «المذهب الأخلاقي الأناني»، فلا بد أن يفسر «إلزامها الأخلاقي» بناء على أساس مختلف. لماذا تكون العدالة فضيلة. والظلم رذيلة؟ الإجابة هي أننا نعرف أن العدالة مفيدة للمجتمع. إننا قد لا نفعل بصورة عادلة باستمرار. لكن عندما ننظر إلى ظلم الآخرين، فإننا ننظر إليه بوصفه مؤذياً ومضراً، ونشارك مضايقة أولئك الذين يشعرون بنتائج الشريرة. وينطبق هذا، إلى حد ما، حتى على أفعالنا الخاصة. وتتوحد هذه المضايقة المشتركة، أو الألم المتعاطف مع عاطفة اللوم الأخلاقي. وتوازرها وسائل أخرى هي: «حيلة السياسيين» التي تمتع الثناء العام واللوم، والتربية التي تعلمنا أن ننظر إلى العدالة على أساس أنها جديرة بالاحترام والتقدير، وكذلك الاهتمام بسمعتنا الطيبة. بيد أن كل ذلك بدون تمييزات أخلاقية سابقة سيكون بلا فائدة، وبدون جدوى. قصارى القول بالتالي: الدافع الأصلي لتأسيس العدالة هو المصلحة الذاتية، غير أن مصدر استحسانها الأخلاقي هو «التعاطف مع المصلحة العامة»<sup>(١٩)</sup>.

إن فوائد المجتمع، وبالتالي قواعد العدالة عظيمة وجلية واضحة. على الرغم من أنه لا يمكن توقع مراعاة دقيقة لها. لأن مصلحة المرء قد يخدمها فعل من أفعال العدالة

بصورة أفضل في بعض الأحيان. ومع ذلك، فإن محالقاتنا كثيراً ما ترجع إلى ميلنا إلى أن ننظم رغباتنا وإرادتنا وفق مظهر الموضوعات بدلاً من قيمتها الحقيقية، ونفضل خيراً أقل في متناولنا على خبر أعظم يكون أكثر بعداً. ومن ثم نميل إلى أن نتمسك بمنفعة مباشرة يتم الحصول عليها عن طريق فعل من أفعال الجور والظلم على حساب المنفعة الحقيقية، ولكنها بعيدة، ويتم الحصول عليها من العدالة. والضمان الرئيسي الذي يخترعه الناس لكي يمنعوا أنفسهم من أن يفسحوا المجال لهذا الضعف هو الحكومة. إن ميل الناس الطبيعي إلى أن يفضلوا ما هو متصل ودائم على ما هو ناء وبعيد أمر مستعص، ولكنه يمكن أن يكون غير مؤدٍ عن طريق تغيير ظروفهم ومواقفهم إن بعض الناس يُنصبون حكاماً، أى أنهم يوضعون في مكانة حيث يكون لديهم اهتمام مباشر بالإجراء المنصف للعدالة. ولا يكون لديهم اهتمام، أو اهتمام بعيد، بالظلم وبقية الناس تُحكم، أى أنهم يُكبّون ويُنظمون عن طريق الحكام حتى إن اهتمامهم المباشر يكون التمسك بالعدالة. إن الدافع الأصلي إلى طاعة الحكومة، والالتزام الطبيعي بطاعتها هو، كما هي الحال بالنسبة لقوانين العدالة، المصلحة الذاتية، ويصدر الإلزام الأخلاقي من التعاطف مع المصلحة العامة

إن الهدف الرئيسي والأساسي للحكومة هو تحقيق العدالة، أعنى حماية الملكية، وتدعيم العقود. غير أنها تجاوز ذلك، بأن تتعهد بمشروعات واسعة المدى لا يستطيع الأفراد أن يقوموا بها، أو لا يرغبون في السعى إليها. ولذلك، فإن الحكومة لا تحمي الناس فحسب عندما يتعقبون مصلحتهم، وإنما تطلب منهم أن يتعقبوها أيضاً.

يسمى هيوم واجبات طاعة الحكومة ومراعاة قواعد العدالة « بالفضائل الصناعية » من حيث إنها تتميز عن « الفضائل الطبيعية » وأساس التمييز هو أن: الفضائل الطبيعية هي تلك الفضائل التي يُحض عليها الناس عن طريق غريزة أصلية، أو دافع طبيعي، والتي تولد استحساناً أخلاقياً؛ لأنها علامات على هذه الغريزة، أو لهذا الدافع. فبغض النظر تماماً عن أى اعتبارات للواجب، أو للمنفعة، مثلاً، هناك تعاطف طبيعي من جانب الوالدين تجاه أولادهم. أما الفضائل الصناعية أو المكتسبة فهي لا تُمارس بسبب أى

ميل هكذا، إذ يبدو على العكس، أن غرائزنا الطبيعية إذا تركت بدون قمع أو كبح، فإنها ستؤدي بنا إلى كل ألوان من عدم الإنصاف، والتمرد. إن الفضائل الصناعية أو المكتسبة لا تبدو جديرة بالثناء إلا بعد تفكير وتأمل، لأنها لا تكون فضائل إلا من حيث إنها نتيجة لاختراع بشري. ولناخذ مثلاً واضحاً: افرض أنه وفقاً لبنود وصية ما أخذت ثروة من شخص يستحقها، وأعطيت لشخص لا يستحقها فإنها من الوهلة الأولى لن تحقق السعادة الخاصة، ولا السعادة العامة. غير أن فضيلة الفعل تظهر عندما يُنظر إليه على أنه جزء من خطة واسعة يجب التمسك بها بشدة حتى في الحالات الشديدة؛ لأن عمل الخطة كلها مفيد ونافع.

ومع ذلك، فإن «الفضائل الصناعية أو المكتسبة» طبيعية بمعنى ما. فهي تنشأ، بالضرورة، من موقف الإنسان. وهي نتاج العقل، الذي هو جزء من طبيعة الإنسان مثل العاطفة. ولذلك لا يتردد هيوم، كما رأينا، في أن يتحدث عن «قوانين الطبيعة»<sup>(٢١)</sup>.

يجب ألا ننظر إلى الفضائل الصناعية أو المكتسبة على أنها تناقض العواطف، فهي لا تناقض سوى «ما فيها من اندفاع وتهور». وهكذا فإن الحكومة لا تستأصل النزوع الطبيعي مفضلة منفعة مباشرة على منفعة بعيدة، لأنها لا تعطي لها سوى اتجاه جديد لكي تحطم آثارها السيئة. إن العواطف تُشبع بصورة جيدة، في واقع الأمر، عن طريق ضبطها وتوجيهها. ويُشبع التهافت على الكسب بصورة خاصة، عن طريق إخضاعه لقيود العدالة أكثر مما يُترك لذاته<sup>(٢٢)</sup>.

لما كانت العدالة والحكومة اختراعان يستهدفان المنفعة البشرية فإنه يتضح أنه يكون مسموحاً في كل الحالات النادرة والقصوى تعليق الالتزام بهما مؤقتاً إن القاعدة العامة هي المراعاة الشديدة للعدالة، والخضوع الأعمى للحكومة. لكن يجب أن تفسح حقوق الملكية الخاصة المجال أمام الضرورة العامة في مدينة مُحاصرة مثلاً. وعندما لا يكون الدمار العام سوى نتيجة الخضوع المستمر للحكومة، كما تعلق العاطفة الكلية للبشرية، فإن روابط الولاء تنحل، ويكون التمرد ملائماً. إن اهتمام الناس بهذا الأمر والحماية الذي لا يمكن أن يقدمه سوى مجتمع سياسى يكون، في الحال، «الدافع

الأصلي، لتأسيس الحكومة، والجزاء المباشر» لطاعتها وعندما يصبح الحكام ظالمين حتى إن الحكومة لم تعد تقدم الأمن والحماية، فإن الجزاء لا يمكن أن يظل ساريًا. فالمعلول يتوقف مع العلة.

يثير هذا التسليم بحق الطاعة في طوارئ غير عادية هذه المشكلة: لما كان الناس يميلون إلى أن يتبعوا «قواعد عامة»، ويتمسكوا بقواعد بعد أن تتوقف الأسباب بالنسبة لهم، أفلا يبقى «الالتزام الأخلاقي» بالطاعة، المستمدة من التعاطف، «الالتزام الطبيعي»، الذي يقوم على المصلحة قائمًا؟ أفلا يُجبر الناس على أن يطيعوا حكومة تدمر العدالة؟ يقول هيوم: لا. فمعرفةنا بالطبيعة البشرية، وبالتاريخ الماضي، وبالأزمة الحالية، تخبرنا أن تلك النقايس البشرية التي يهدف المجتمع السياسي إلى أن يحميها منها تلازم كل الناس، بما في ذلك الحكام، وأننا قد نتوقع، بصورة معقولة، أنهم يسلكون، أحيانًا، بعنف وظلم، حتى ضد مصلحتهم المباشرة. ولهذه الملاحظة، التي تقوم على نماذج وأمثلة كثيرة، طابع القاعدة العامة، ولذلك يمكن أن تقوم بوصفها الأساس لاستثناء قاعدة الطاعة العامة. وهكذا يتصور الرأي العام للبشرية أنه لا توجد جريمة تقاوم ظلمًا عظيمًا<sup>(٢٢)</sup>.

يقول هيوم إنه في التشكيل الحكيم للمؤسسات السياسية «لا بد أن يُفترض أن كل إنسان محتال»؛ أعنى أنه لا بد أن يبحث عن مصلحته الخاصة. والبديل لهذا الافتراض هو الاعتماد على الإرادة الخيرة للحكام لحماية الملكية والحرية؛ ومعنى آخر الاعتماد على الصدقة، وعدم امتلاك أمن على الإطلاق. إن المؤسسات الجيدة لا تعتمد على وجود الفضائل الخاصة العظيمة؛ لأنها تضمن أن المصالح الخاصة للناس، حتى الأشخاص السيئين، سيتم ضبطهم وتوجيههم لكي يخضعوا للصالح العام ويتجوه. وهذا هو هدف الحكومة الحرة، التي يطلق عليها هيوم اسم المجتمع «السعيد».

إن سلطة الحكومة الحرة عظيمة مثل سلطة أي حكومة أخرى، غير أنها تُقسم بين قطاعات عديدة، ربما مجلس ملكي، وأرستقراطي وراثي، وشعبي، تراجع بعضها بعضًا لكي تمنع أي صورة من أن تتغلب على الصور الأخرى، وتكتسب تحكمًا مطلقًا. ولا

كانت السلطة التعسفية ظالمة إلى حد ما، باستمرار، فلا بد أن تسلك الحكومة الحرة وفقاً لقوانين عامة، متساوية، ومعروفة من قبل. ولا بد أن يكون هناك مجلس شعبي، ومجلس شيوخ «أرستقراطي» أصغر. يقدم مجلس الشيوخ الحكمة، ويظل أميناً عن طريق الجماعة الأخرى. ومن المفيد بالنسبة للمجلس الشعبي أن يُختار في انتخابات دائمة عن طريق ناخبين يتميزون بأن لديهم ملكية كبيرة إلى حد ما والأرستقراطية مواتية للسلام والنظام، بيد أنها تميل إلى أن تصبح ظالمة. ويجب أن تُعدّل وتُخفف جيداً بعنصر من عناصر الديمقراطية، وتُنظم بالتالي لكي تتجنب أخطاء الديمقراطية الخاصة، مثل الاضطراب، ومن الأهمية الكبرى حماية الدولة ضد التعدي الكنسي، والاضطرابات الدينية. لا بد أن يكون هناك اتحاد للسلطة المدنية والسلطة الكنسية، واعتماد الكهنوت على الحكومة المدنية. والتسامح مع الطوائف المنشقة ضروري لكي «يُهدئ حميتها وحماسها، ويجعل الاتحاد المدني يكتسب سمواً وتوقفاً على التمييزات الدينية».

إن الحرية بمعنى الحكومة الحرة هي، كما يقول هيوم، «كمال المجتمع المدني». وعلى الرغم من أن السلطة جوهرية لوجودها، وعندما تتعارض الاثنتان، كما يحدث كثيراً، فإنه ربما تُعطى السلطة الأفضلية. ومن جهة أخرى، قد يكون من المعقول القول بأن ما هو جوهرى يمكن أن يهتم بنفسه، ويحتاج إلى حماية أقل مما يميل إلى حماية المجتمع، ويكون عرضة للإهمال والتفاسي عنه.

وعلى الرغم من تقدير هيوم للحكومة الحرة، فإنه يعتقد أنه في لعصور الحديثة تحسنت حتى الملكية المطلقة بدرجة تلبى غايات المجتمع المدني في الغالب مثل أى نوع من الحكومة. لقد استعارت الملكيات المتحضرة الحديثة المؤسسات والعادات من لحكومات الحرة، واقتربت منها تماماً في دماثة الخلق، والاستقرار، والأمن الذى يُعطى للملكية الخاصة. وهى ربما تتحسن وتتطور أكثر.

يوضح هذا التأمّل الحاجة إلى العناية بإرساء حقائق أزلية ودائمة فى السياسة. وكذلك لا بد أن نكون حذرين فى التنبؤ. إذ يجب أن نمتنع عن الحكم التاريخى، ولا نلوم



العصور القديمة، مثلاً، على التعصب الديني<sup>١</sup> لأنه لم تكن لديهم خبرة - في العصور الوسطى لكي يتبينوا أن التسامح الديني على الرغم من أنه ينطوي على «مفارقة» من حيث ابدأ فهو مفيد من حيث التطبيق العملي. إنه يجب علينا أن نحكم على العصور القديمة عن طريق القواعد التي سادت في هذه العصور. ولكي نضع المسألة بصورة أكثر عمومية نقول «إن العالم لا يزال صغيراً للغاية»<sup>٢</sup> لأنه لا بد من معرفة ما تقدر عليه الطبيعة البشرية تماماً، أو أثر التغيرات «في تربية النسل، وعاداتهم، أو مبادئهم»<sup>(٢٤)</sup>.

كثيراً ما توصف آراء هيوم عن السياسة بأنها «محافظة»<sup>(\*)</sup> لقد اعتبر «توماس جيفرسون»<sup>(\*\*)</sup> كتاب هيوم «تاريخ إنجلترا» مسئولاً عن تقويض مبادئ الحكومة الإنجليزية العرة، ونشر «مذهب المحافظين في البلاد». وكان يمكن لهيوم بالطبع أن يرد بأن الإهانة التي وجهها هي فقط رفضه التوضيحية بحقيقة تاريخه «لأحكام مذهب الأحرار»<sup>(\*\*\*)</sup> المتحيزة والمزعجة. يبدو أن تعيمه النظري فيما يتعلق بطبيعة شكل الحكومة، وأهدافها، وصورتها الملائمة تشبه إلى حد كبير طبيعة شكل الحكومة وأهدافها وشكلها الملائم عند الفيلسوف العظيم جون لوك «الذي ينتمي إلى حزب الأحرار» وعلى الرغم من أن هيوم كان «ينتمي إلى حزب الأحرار» من الناحية الفلسفية، فإنه، على حد تعبيره، «كان فيلسوفاً شاكاً تماماً». وربما يظهر ذلك بصورة أكثر وضوحاً وجلاء في هجومه على «مذهب السياسة المتعارف عليه»، وعلى «عقيدة» حزب الأحرار، أعنى نظرية العقد الاجتماعي، وفي تحذيره من البدع، وعدم وثوقه بها. تذهب نظرية لعقد الاجتماعي كما يفهمها هيوم إلى أن سلطات الحكومة تستمد من رضا المحكومين، وأن الالتزام بالطاعة يقوم على تبادل الوعود في العقد الذي

(\*) اللفظ المستخدم هنا هو «توري» Tory ، وهو لفظ ساخر كان يطلق على أعضاء حزب المحافظين (المراجع)

(\*\*) توماس جيفرسون (١٧٤٣ - ١٨٢٦) سياسي أمريكي، الرئيس الثالث للولايات المتحدة الأمريكية (١٨٠١ - ١٨٠٩) يعتبر الواضع الرئيسى لوثيقة إعلان الاستقلال لعام ١٧٧٦ (المراجع) .

(\*\*\*) Whiggism حزب الأحرار وما له من أحكام مبتسرة في رأى هيوم (المراجع)

يؤسس الحكومة، وأن الرعايا يتخلون عن التزامهم عندما تصبح الحكومة ظالمة، وتحث، بالتالى، بالوعود التى تبرمها من جانبها. وإحدى الحجج ضد هذه النظرية هى كالتى: الدافع الأصلى لواجب حفظ الوعود هو نفسه مثل الدافع الأصلى لواجب طاعة الحكام؛ لأن الوعود تخدم مصلحتنا من جهة، وتخدم الحكومة من جهة أخرى. ولا يعتمد واجب طاعة الحكام، بالتالى، على واجب حفظ الوعود. وإذا لم تُخترع الوعود على الإطلاق، فإن الحكومة لاتزال ضرورية. حقاً، كلما كانت حكومة بعيدة عن الاعتماد على الوفاء بالوعود، فإن هذه الحكومة تُؤسس، إلى حد كبير لى تدعم هذا الوفاء وتقويه.

اعتراض هيوم الرئيسى هو أن نظرية العقد تناقض ممارسة كل البشر وعاطفتهم. إنه يسلّم بأن الحكومة فى بدايتها الأولى لابد أن تقوم على الرضا والاتفاق. فالتناس متساوون تقريباً فى القوة البدنية، وحتى فى العقل؛ ولذلك لا يستطيع أحد أن يخضع الجمهور لحكمه عن طريق القوة. إن الخضوع للحكومة لا يمكن أن ينشأ إلا عندما يتخلى الناس طواعية عن حريتهم الطبيعية، ويستسلمون لأن يحكموا من أجل السلام والنظام. وقد يُسمى ذلك «بالعقد الأصلى». بيد أنه ليست هناك حكومة لدينا عنها أى سجل تكونت عن طريق الرضا الإرادى للناس؛ لأن بداياتها كانت، بالأحرى، غزواً أو اغتصاباً. عندما يحدث تغيير للحكومة، فإن الناس، فى الغالب، آخر من يستشاروا.

تتناقض عواطف كل الناس الطبيعية مع نظرية العقد. ولما كان الحكام بعيدين عن النظر إلى سلطتهم على أنها تقوم على رضا المحكومين فإنهم يميلون إلى معالجة هذه الوجهة من النظر بوصفها مثيرة للفتنة. ويتصور المحكومون أنفسهم، عادة، أنهم ولدوا لطاعة حكومة جزئية معينة.

ولذلك يعارض هيوم نسخة لوك من قانون الطبيعة الحديث. بيد أنه يعارضه من موقف يتفق اتفاقاً تاماً مع قصده وهدفه. فالهدف هو تنظيم المجتمع السياسى على نحو يخدمه الفعل الطبيعى للعواطف، دون اعتماد مفرط على خير غير عادى؛ أعنى على الصدفة. وكما يقول هيوم «كل خطط الحكومة التى تقترض إصلاحاً عظيماً فى سلوك

البشر هي خطط خيالية بصورة واضحة». ومن ثم فإن اعتراض هيوم على نظرية العقد هو، بصورة دقيقة، أنها تفترض هذا الإصلاح للسلوك. إنها تتبالغ في تقدير قوة العقل، أو بصورة أكثر دقة تفترض عن طيب خاطر أن الناس يدركون بصورة صحيحة مصلحتهم، ويتابعونها باستمرار. وإذا فعلوا ذلك، فإنه لن توجد حكومة، في واقع الأمر، إلا على أساس الرضا والاتفاق. لكن لأنهم لا يفعلون ذلك، فلا بد أن يُسلّم بأسس أخرى، ويُقر بأنها عادلة. إن نظرية العقد التي يُفترض أن تكون متفقة مع عواطف، تقضى إلى نتائج تناقض التجربة العامة والعاطفة. فهي تنكر، مثلاً، مشروعية الملكية المطلقة، التي هي صورة «عامة» و«طبيعية» من أشكال الحكومة مثل أى شكل آخر.

تذهب نظرية العقد أنه عندما يصبح الحكام ظالمين بحيث لم يعودوا يقدمون الأمن والحماية للمحكومين، فإن المحكومين لم يعودوا ملزمين بالخضوع لهم. ويوافق هيوم على ذلك، كما سبق أن رأينا. بيد أن نظرية العقد الأصلية ليست مضطرة للوصول إلى هذه النتيجة من الناحية النظرية، وليست ملزمة بأن تؤكد من الناحية العملية. ففي الحالات القصوى لا يمكن أن يعتمد على الناس لكي يقاوموا، دون رجوع إلى أية نظرية؛ لأن نظرية الطاعة السلبية تبعد عن عواطفهم العامة المشتركة بُعد نظرية العقد الاجتماعي. ومع ذلك، فإن نظرية العقد الاجتماعي ليست غير ضرورية فحسب، وإنما هي أيضاً ضارة إن واجب المحكومين في المجرى العادي للأحداث هو «الخضوع الأعمى». وعلى الرغم من أن نظرية العقد تشد انتباهنا بعيداً عن القاعدة العامة، وتوجهه إلى الاستثناءات فإننا في حالة الاستثناءات «قد نميل كثيراً إلى أن نؤمن بها ونوسعها» إن الولاء الإرادي هو ولاء محفوف بالمخاطر.

يجب ألا تنحل روابط الولاء، بل يجب التمسك بها بشدة. إن المجتمع البشري هو جماعة مستمرة، تظهر بأعضاء، وتفقد أعضاء كل لحظة، ولذلك يكون استقرار الحكومة أمراً جوهرياً. ومن الضروري أن تكون هناك حكومة وحكام من أجل السلام والنظام. ومن المرغوب فيه، بالطبع، أن يكون شكل الحكومة جيداً، وأن يكون الحكام

مناسبين. ولكن جعل سمو شكل من أشكال الحكومة، أو ملاءمة حاكم معين المعيار المهيمن يعنى فتح الباب لذلك النزاع وتلك الفوضى اللذين تهدف الحكومة إلى استبعادهما. ولذلك، لابد أن تُعطى دعاوى النظام القائم أهمية عظيمة<sup>(٢٥)</sup>.

يقول هيوم إن كل حكومة تؤسس على الرأى، فالتدعيم الأساسى لحكم الأقلية للكثرة؛ أعنى حكم الضعيف لقوى، هو الظن بأن أولئك الذين يكونون فى السلطة لديهم حق فى تلك السلطة. هذا الظن هو، فى العادة، ثمرة الوقت، والعادة. فالعادة هى المرشد العظيم للحياة البشرية؛ لأن معظم الناس لا يفكرون فى بحث أسباب سلطة شكل الحكومة التى اعتادوا عليها. أو إذا فكروا فى ذلك، فإنهم يقنعون بأن يُخبروا بأنها سادت وقتاً طويلاً، وأنهم يسيرون على درب أسلافهم. «إن القِدَم يولد صورة الحق باستمراره». وليس العقد هو أساس الحكومة هذا الذى يتفق، بحق، مع ميول الناس الطبيعية، وإنما هى العادة.

يبدو من الملاحظة السابقة أن ثمة حدوداً لما يمكن أن يفعل فى طريق التجديد، وبصورة أكثر أهمية لما ينبغي أن يفعل، لأن الجدة لها سحرها أيضاً. إن التجديد العنيف ليس مبرراً على الإطلاق. ولا ترجع زعزعة سلطة العادة والقديم إلى العقل، الذى يكون مرشداً غير يقينى، ذا أثر قليل على الإنسان، وإنما ترجع إلى المصلحة الخاصة لكل إنسان، التى تختفى تحت قناع العقل.

إن السياسى الحكيم «سوف يُجَل ما يقال إنه سمات العصر». وعندما يحاول أن يُحسن دستوراً، فإنه يجعل تجديداته تتناسب مع «النسيج القديم» لى لا يزعج المجتمع ويسبب فيه اضطراباً. ويؤازر حذره تأمله فى حدود البصيرة الإنسانية. فالمعايير السياسية لها نتائج كثيرة لا يمكن التنبؤ بها، ولذلك يجب على المرء أن يسترشد بالتجربة وأن يتعلم من الأخطاء عن طريق الشعور بنتها غير مناسبة عندما تظهر. إن الزمان لا يقوى الدساتير السياسية فحسب، وإنما يجعلها كاملة أيضاً<sup>(٢٦)</sup>.

يبدأ هيوم، كما نرى، من المبادئ الأساسية لتعليم القانون الطبيعى الحديث،

ويستنتج نتائج تشبه نتائج لوك إلى حد كبير. وفي الوقت نفسه، ومستنداً إلى نفس المبادئ، يرفض العناصر المهمة في تعاليم لوك، ويصبح نصيراً قوياً للمذهب المحافظ. وهكذا يقدم مذهبه السياسى شيئاً له مظهر المفارقة، وربما يحتوى على توتر معين، يوجد في قاعدته التي تقول «ليس هناك شيء ذو أهمية أعظم في كل دولة من المحافظة على الحكومة القديمة، لاسيما إذا كانت حكومة حرة»<sup>(٢٧)</sup>.

## هوامش

- (1) David Hume, *Treatise of Human Nature*, ed. L. H. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon, 1896), I. i. I *Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon, 1894), 2
- (2) *Human Understanding*, 4.I. first two pars; an earlier and less satisfactory statement is in *Treatise*, I, iii. 1.
- (3) *Treatise*, I. iii. 11, beginning, and 12.5.
- (4) *Ibid.*, 2,3,4,6,7, and 14; *Human Understanding*, 4,5, and 7.
- (5) *Treatise*, I. iv. 2 and 6
- (6) *Ibid.*, iii. 13.
- (7) *Ibid.*, 8. 13 and 14, 12. 3
- (8) *Ibid.*, I. iii 15 and 16.
- (9) *Ibid.*, III, i. 1; also *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, appendix I
- (10) *Treatise*, II iii. 3.
- (11) *Ibid.*, III, i. 1, last par.
- (12) *Ibid.*, next to last par., and 2.
- (13) *Principles of Morals*, 10. 1 and 10.5, *Treatise*, III, iii 1.
- (14) *Principles of Morals*, appendix II; *Treatise*, II. iii. 3, last par., and 9.8.
- (15) *Treatise*. II iii. 3.6.
- (16) *Ibid.*, III. ii. 1, next to last par.; cf. *Principles of Morals*, appendix IV.
- (17) *Treatise*, III. iii. 8 next to last par., and iii. 1. 14. ff.; *Principles of Morals*. 9.I.

- (18) Principles of Morals, appendix 1, last par., Treatise, III. i. 2. 1; I. ii. 8.12.
- (19) Treatise, III ii. 2-5, Principles of Morals, 3
- (20) Treatise III ii. 7; Essays, "Of the Origin of Government"; Principles of Morals, 4.
- (21) Treatise, III ii. 1.
- (22) Ibid., 2. 13; 5.9; 6 1.
- (23) Ibid., 9; Essays, "Of Passive Obedience".
- (24) Essays, "On the Independency of Parliament", "That Politics May Be Reduced to a Science", "Of the Origin of Government", "Idea of a Perfect Commonwealth", "Of Civil Liberty", History of England, end of chap. xxiii, Appendix to the Reign of James I. On religion see History, beginning of chap. xxix, and chap. lxvi (1678).
- (25) Essays, "Of the Original Contract", "Of Passive Obedience", "Idea of a Perfect Commonwealth", Treatise, III. ii. 8-10.
- (26) Essays, "Of the First Principles of Government", "Of the Original Contract", "Idea of a Perfect Commonwealth", first two pars, "Of the Coalition of Parties", par. 5, "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences", par. 25.
- (27) Essays, "Of the Liberty of the Press", par. 6

## قراءات

- A. Hume, David, Enquiry Concerning Human Understanding. Secs 2,3,4,5,6,7.
- Hume, David. Treatise of Human Nature. Bk III, parts i and ii.
- Hume, David. Essays. "Of the Origin of Government", "Of the Original Contract", "Of the First Principles of Government", "Idea of a Perfect Commonwealth". (A good selection of Hume's essays on politics is found in David Hume's Political Essays. Ed. Charles W. Hendel. New York. Liberal Arts Press, 1953).

B. Hume, David. *Treatise of Human Nature*. Bk I, parts i and iii.

Hume, David. *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Secs 1,3,4,5,9; appendices I, II, and III.

Hume, David. *Essays*. "Of the Liberty of the Press", "That Politics May Be Reduced to a Science", "On the Independency of Parliament", "Whether the British Government Inclines More to Absolute Monarchy, or to a Republic", "Of Parties in General", "Of the Parties of Great Britain", "Of Civil Liberty" "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences", "Of the Balance of Power", "Of Some Remarkable Customs", "Of Passive Obedience", "Of the Coalition of Parties", "Of the Protestant Succession".





## جان جاك روسو

( ١٧١٢ - ١٧٧٨ )

يفتح جان جاك روسو Jean- Jacques Rousseau كتابه «العقد الاجتماعي» بالكلمات الشهيرة : « وُلد الإنسان حراً، إلا أنه مكبل بالأغلال في كل مكان.. فكيف حدث هذا التغيير؟ لا أعرف ما الذي جعل هذا الوضع مشروعاً؟ أعتقد أنني أستطيع حلّ هذه المسألة». بهذه العبارة يضع روسو المشكلة السياسية في صورتها الأكثر راديكالية، ويقترح، في الوقت نفسه، المبدأ الثوري الذي يذهب إلى أن كل أنظمة الحكم الموجودة غير مشروعة. إن المجتمع المدني يكبل الإنسان، ويجعله عبداً للقانون، أو لأشخاص آخرين، في حين أنه وُلد حراً، من حيث إنه إنسان، وأن له الحق في أن يسلك كما يحلو له وكما يشاء. فضلاً عن ذلك، فإن المجتمع المدني، كما هو مُشكّل الآن، ليس له الحق في مطالبة رعاياه بالمساعدة الأخلاقية لأنه مجتمع ظالم. ويسير فكر روسو السياسي بعيداً عن الحاضر في اتجاهين معاً : الأول، نحو حرية الإنسان السعيدة في الماضي، والثاني: نحو إقامة نظام حكم في المستقبل يمكن أن يلجأ إلى إرادة أولئك الذين يخضعون لسلطته. ومن مهمة الفيلسوف أن يوضح ماذا عساها أن تكون طبيعة الإنسان بحق، ويحدد، بناء على هذا الأساس، شروط النظام السياسي الجيد. وفكر روسو طابع مفارق من الناحية الظاهرية، ويبدو، في الوقت نفسه، أنه يرغب في التناقضات - مثل: الفضيلة والعاطفة الرقيقة، المجتمع السياسي وحالة الطبيعة، الفلسفة والجهل - بيد أنه متسق بصورة ملحوظة، فالتناقضات تعكس تناقضات في طبيعة الأشياء<sup>(١)</sup>. ويتعهد روسو بأن يبين معنى النظرية الحديثة

والممارسة، وعندما يفعل ذلك، فإنه يبين نتائج راديكالية عن الحداثة لا يعيها الناس من قبل

تقوم السياسة الحديثة، كما يروى روسو، على فهم ناقص للإنسان. فالدولة الحديثة، أى الليفانان، تتجه إلى المحافظة على بقائها الخاص، وبالتالي إلى المحافظة على بقاء رعاياها. ولذلك فإنها سلبية تماماً، لا تضع فى اعتبارها إلا شرط السعادة، أى الحياة. بينما تغفل السعادة نفسها. فى حين أن أى مذهب سياسى لا يضع فى اعتباره سوى جانب واحد من الوجود البشرى فإنه لن أن يشبع اشتياق الناس إلى تحقيق ولاهم التام. وفضلاً عن ذلك فإن حجة روسو التى تقول إن الدولة الحديثة التى تقوم على المحافظة على نفسها تشق طريقاً للحياة يناقض، مباشرة، لطريق الذى يجعل الناس سعداء. إن حياة الأمم الكبيرة توصف بالتجارة، وتوصف، بالتالى، بالتمييز بين الغنى والفقير. ويستطيع كل شخص أن يسعى إلى مكسبه داخل الإطار الذى وضعت الدولة والمال هو معيار الجدارة البشرية، ويتم نسيان الفضيلة. إن حساب المنفعة الخاصة هو أساس العلاقات البشرية؛ وقد لا يؤدي هذا إلى حرب دائمة، بل يحطم أسس الثقة، والألفة السهلة، ويفضى إلى الأذنية، وإلى المواطنة الففيرة. لكن، فضلاً عن ذلك، لأن هناك ندرة، ولا يمكن إشباع حاجات كل الناس ورغباتهم فى المجتمع، فإنه يتم حماية الأغنياء، ويتم اضطهاد الفقراء. إن المجتمع المدنى هو حالة من الاعتماد المتبادل بين الناس، غير أن الناس سيئون، وتُجبر الغالبية على أن تتخلى عن إراداتها لى تعمل من أجل إشباع القلة. ولما كانت هذه القلة هى التى تنظم القوانين، فإن الغالبية لا تتمتع حتى بالحماية، التى يُفترض أنهم دخلوا إلى المجتمع من أجلها. ونتيجة التركيز المفرط فى البساطة وذى الجانب الواحد على البقاء هى تحطيم الحياة الخيرة التى هى الغرض الوحيد للبقاء<sup>(٧)</sup>.

هذا هو أساس هجوم روسو على عصر التنوير. فقد أعتقد أن تقدم الفنون والعلوم هو شرط تقدم المجتمع المدنى، وربما الشرط الكافى، وشرط الزيادة فى السعادة البشرية. ويقهر التعليم النحيز والمحابة، وترقى الفنون أنماط السلوك، ويقهر

العلم الطبيعية. وتستطيع الحكمة الصحيحة أن تتأكد، عن طريق إقامتها، على انفعالات أولئك الذين يشاركون فيها. وأمال عصر التنوير هي آمال الإنسان الحديث، كما يرى روسو، وصورة المجتمع البشرى التى رسمها عصر التنوير هي نقطة البداية لثورته فى الفكر السياسى. ولا ينكر روسو فقط فكرة أن التقدم فى الفنون والعلوم يطور الأخلاق، وإنما يؤكد على العكس، أن هذا التقدم يؤدي إلى الفساد الأخلاقى باستمرار، فالفنون والعلوم تحتاج إلى مناخ من الترف والفراغ لى تزدهر. إنها تنشأ، بوجه عام، من رذائل النفس وفى أحسن الأحوال يكون حب الاستطلاع العقيم مصدرها، وتأتى، فى الغالب، من الرغبة فى وسائل راحة غير ضرورية، تضعف الإنسان، وتشبع رغبات وحاجات غير ضرورية. إن المجتمع الذى تهيم عليه العلوم والفنون هو مجتمع مملوء بالتفاوت وعدم المساواة؛ لأن المواهب المطلوبة التى يجب أن تسعى إليها تصبح أساساً للتمييز بين الناس، كما أن مبالغ كبيرة من المال تكون مطلوبة لى تدعمها، بالإضافة إلى عمال لى يُشغّلوا الآلات التى اخترعتها تلك الفنون والعلوم. ويتحول المجتمع إلى تدعيم الفنون والعلوم ومنتجاتها، ويخلق هذا التحول حياة مملوءة بتقدير للذات عابث كما يخلق المظلم<sup>(٣)</sup>.

تؤدى المرحلة الأولى من مراحل تأمل روسو إلى إعجاب بالماضى. إن موقف الإنسان الحديث جديد، ولكن يمكن أن توجد نماذج لمجتمع مدنى فى العصر الكلاسيكى القديم يكون فيها الناس أحراراً ويحكمون أنفسهم. لقد كانت الجمهورية القديمة، أى دولة المدينة، وفى أسبرطة قبل أى شئ، ملجأ الناس الحقيقيين، وأمدتهم بفترات طويلة من السلام، والاستقرار، والاستقلال. ويحىي روسو النزاع بين القدماء والمحدثين فى إعادة تقييم المدينة القديمة. ولا تقوم هذه المدينة على الراحة، والمحافظة على الذات، أو على العلم، بل تقوم على الفضيلة - أعنى علم النفوس البسيطة. وتعنى الفضيلة بالمعنى الكلاسيكى المواطنة الصالحة، والصفات التى تلازمها بالضرورة. إنه على أساس الشجاعة، والتضحية بالذات، والاعتدال، تستطيع أن تقوم مدينة تحكم فيها الغالبية نفسها. إن روسو جمهورى؛ لأنه يعتقد أن الناس أحرار ومتساوون بالطبيعة. والمجتمع المدنى الذى يكون انعكاساً لهذه الطبيعة هو وحده الذى يستطيع أن يأمل فى

أن يجعل الناس سعداء. وقد واجهت المدن اليونانية والرومانية متطلبات المجتمع الحر بصورة جيدة، على الرغم من أنها لم تكن كاملة، وحل روسو النهائي هو تطوير يقوم عليها. لقد كانت صغيرة حتى استطاع كل شخص أن يعرف كل شخص آخر، وكانت لديهم، بالتالي، مصالح مشتركة، وثقة مشتركة. لقد حكمها الشعب حتى إن الحكام والمحكومين أصبحوا شيئاً واحداً وهم هم؛ ولذلك لم تكن هناك اختلافات في المصلحة بين الحكام والمحكومين. وقد كانت القوانين ذات تاريخ قديم. ونما الناس معتادين على أهميتها العظيمة عن طريق قوة العادة الطويلة. إن حكم القانون ضروري للمجتمع المدني، وتتطلب القوانين العادلة قاعدة أخلاقية صارمة لكي تدعم حملها بصورة متكافئة؛ ولا تستطيع سوى المراقبة المتبادلة الصارمة، وعادات العدالة أن تكفل عملها. إن الاعتبار الأولي للحكومة هو فضيلة المواطنين. فالمجتمع المدني الذي يجب أن يعمل بوصفه مجتمعاً لابد أن يكون وحدة يتخلى فيها الأفراد عن رغباتهم الخاصة من أجل الكل. ولا يمكن تصور المجتمع من حيث إنه توازن مصالح متصارعة إذا كان يجب أن يكون الناس أحراراً، ولا تتجمع وسائل المصلحة في سلطة. ليس التنوير هو الذي يكون مطلباً أساسياً لمجتمع مدني صحيح، وإنما هي التربية الأخلاقية الصارمة. لقد ارتد نوق روسو وتحليله لظلم المجتمع الحديث به إلى اليونان<sup>(4)</sup>.

غير أنه ذهب إلى ما هو أبعد. إذ لم يكن تعليمه مجرد إحياء لتعاليم أفلاطون وأرسطو. لأنه إذ كن معجباً بممارسة القدماء، فإنه لم يقبل نظريتهم. ليس هناك تعليم سياسي يمكن أن يكفي إذا كان يصف، فحسب، كيف نكون نظاماً راسخاً، أو كيف نجعل المواطنين قانعين. فهو لابد أن يبين مشروعية السلطة التي تمارسها الحكومة أيضاً؛ أي لابد أن يضع أسس واجبات المواطنين وحقوقهم. إن السؤال السياسي المحوري هو باستمرار: ما هي العدالة؟ ويفضي هذا، بالضرورة، إلى السؤال: ما هو الطبيعي؟ لأنه، خارج حدود القانون الوضعي، عندما تكون المشكلة هي إيجاد نظام حكم، أو إصلاحه، فإن المعيار الوحيد يمكن أن يكون الطبيعة، وبصفة خاصة أكثر طبيعة الإنسان. وفيما يخص هذه المسألة يختلف روسو عن سابقه، أو بالأحرى فإنه ينضم إلى المحدثين في إنكارهم أن الإنسان سياسي بطبيعته؛ لأن روسو يتبع تيار

العلم الحديث بوجه عام، والعلم السياسى أيضاً، في رفض الفكرة التى تذهب إلى أن الإنسان يتجه عن طريق الطبيعة إلى غاية، أعنى غاية الحياة السياسية. فالمدينة، أو الدولة، هى تأليف بشرى خالص تنشأ من أجل المحافظة على الذات. إنه يمكن تصور الإنسان، من حيث هو كذلك، دون مجتمع سياسى على الرغم من أنه قد يصبح ضرورياً بالنسبة له فى هذا العصر.

تكمُن العدالة، كما يمكن أن تُرى فى الأمم، فى المحافظة على امتيازات أولئك الذين يكونون فى مواقع السلطة إن كل الدول المعروفة مملوءة بصنوف من تفاوت الميلاد، والثروة، والشرف. وربما يمكن تبرير صنوف التفاوت هذه عن طريق المحافظة على نظام الحكم، غير أن ذلك لا يجعلها أكثر احتمالاً بالنسبة لأولئك الذين لا يتمتعون بها. إن القوانين تؤسس اختلافات المنزلة وتحميها. وإذا كانت هناك صنوف من التفاوت الطبيعية، فإن صنوف التفاوت التى توجد فى الأمم لا تعكسها؛ لأنها تدرج حاجات بشرية، والصدفة. إنها لا يمكن أن تكون ملزمة أخلاقياً بالنسبة لأولئك الذين يظلمهم ثقلها.

إذا لم يكن المجتمع المدنى أمراً طبيعياً، فإن المرء لابد أن يذهب إلى زمن يسبق المجتمع المدنى لكى يجد الإنسان من حيث يكون بالطبيعة. هذا البحث ضرورى لكى يحدد أصول الدولة؛ لأنه إذ لم يكن المجتمع المدنى طبيعياً، فإنه يكون اتفاقياً، ولذلك إذا كان يجب أن تكون هناك أى مشروعية فى قوانين المجتمع المدنى، فلا بد أن تقوم أعرافه على تلك الطبيعة الأولى. ويقوم روسو بمحاولة لوصف الإنسان فى حالة الطبيعة وقد حاول مفكرون محدثون آخرون يتفقون على أن المجتمع المدنى اتفاقى، أن يفعلوا نفس الشيء، وأن يقيموا الحق السياسى على حق طبيعى سابق على ما هو سياسى. لكنهم، كما يرى روسو، لم ينجحوا على الإطلاق فى الوصول إلى الحالة البدائية للطبيعة. إنهم لم يكونوا راديكاليين بدرجة كافية فى رفضهم الخاص لعدم طبيعية المجتمع المدنى. لقد أنكروا أن التعلق بالصلح العام المشترك، والمجتمع السياسى، جزءان من الكمال البشرى، وحاولوا أن يستمدوا قواعد السياسة من الفرد

الذى لا يتعلق بأى دولة. غير أنهم، فى وصفهم ذلك الفرد، وصفوا، فى حقيقة الأمر، الإنسان الذى يعيش فى مجتمع مدنى. لقد كانوا غائبين خفيين، بمعنى أنهم حاولوا أن يفهموا الإنسان من حيث يكون بطبيعته من وجهة نظر تطوره الكامل فى مجتمع مدنى. لكن، إذا لم يكن الإنسان، بحق، موجوداً سياسياً واجتماعياً، فإن طبيعته لا بد أن تتحول لكى يصل إلى الهدف حيث يستطيع أن يعيش فى مجتمع مدنى. لقد رأى المفكرون الأوائل فيه (أى فى الإنسان)، عند تجريده من طبيعته الاجتماعية، صفات كثيرة هى نتاج الحياة المشتركة، مثل: الحسد، وعدم الثقة، والرغبة اللامحدودة فى الكسب، والعقل. إن معرفة الإنسان الطبيعى تتطلب مجهوداً للعقل يفوق ما هو بشرى، لأنه ليس لدينا اتصال معه، إننا أناس متحضرون مزقنا تاكل المجتمع المدنى.

هناك طريق من الإنسان الطبيعى إلى الإنسان المدنى، ولا يشبه عبور هذا الطريق سير الإنسان من الجنين إلى الرجل حيث تتجه الخطوة الأولى نحو الخطوة الأخيرة التى تنير لها الطريق. إن الحركة ليست ضرورية، ولذلك نحن فى حاجة إلى تاريخ النوع البشرى. لأن التاريخ أصبح، للمرة الأولى، جزءاً متكاملأ من النظرية السياسية. إن الإنسان موجود مختلف فى المقب المختلفة، على الرغم مع أنه لا يزال يمتلك طبيعة بدائية تهيمن على كل التحولات التى أحدثها الزمن كم يرى روسو. لقد كان إدراك روسو لاختلال التناسب بين الإنسان الطبيعى والإنسان المدنى، وهو الاختلال الذى كان سبباً فى رفضه لاختيار المجتمع المدنى أمراً طبيعياً. لقد كان هذا الإدراك هو الذى اضطر روسو لبحث حالة الإنسان البدائى. ولم تؤد التعاليم الأخرى التى لم تكتشف ما هو طبيعى بحق إلا إلى استبعاد للرذائل التى أوجدها المجتمع المدنى. ويسير البحث الذى يتعهد به فى طريقين هما الأول هو ما نسميه اليوم بالأنثروبولوجيا. يبدو ما هو بدائى، الذى يُحتقر من حيث إنه أدنى وناقص، على أنه يلقي ضوءاً على تلك الفترة المبكرة، ويصبح، بالتالى، موضوعاً لمصلحة علمية جادة. لكن لأن ما يُسمى بالهجم أو البدائيين يعيشون من قبل فى مجتمعات، فإنهم لم يعوبوا أكثر من علامات على الطريق. وما هو أكثر أهمية الطريق الثانى وهو: الفحص من أجل كشف النقاب عن الحركة الأولى والأكثر بساطة للنفس البشرية.

طالما أن الإنسان ليس سياسياً واجتماعياً أساساً، فلا بد أن يتجرد من كل الصفات التي ترتبط بالحياة في مجتمع إذ، كان يجب علينا أن نفهمه من حيث هو كذلك بالطبيعة والصفة الأولى والأكثر أهمية من هذه الصفات العقل. ويعتمد العقل على الكلام، ويتضمن هذا الكلام الحياة الاجتماعية. ولذلك، لا يمكن أن يعنو تعريف الإنسان أكثر من أنه حيوان عاقل ولا يستطيع المرء أن يقول في البداية إلا أنه حيوان مثل الحيوانات الأخرى. فهو يتجول في الغابات باحثاً عن الغذاء. ويحاول أن يحفظ وجوده، ولكنه ليس حيواناً شراً عدوانياً بطبيعته بالنسبة لكل عضو آخر من أعضاء نوعه كما يذهب هوبز. ولم يستطع هوبز أن يؤكد ذلك إلا بأن ينسب إلى الناس الأراذل الرغبات اللامحدودة للإنسان السياسي، إن هذا الإنسان الحيواني الأول لم يمتلك إلا الحاجات البسيطة من النوع الذي يتم إشباعه بسهولة دائماً. إنه لا يستطيع أن يفكر في المستقبل. ولا يخشى الموت لأنه لا يستطيع أن يتصوره؛ إنه لا يتجنب إلا الألم فقط. ليست لديه حاجة لأن يحارب أقرانه إلا عندما تدرك ندرة في الحاجات الأساسية والضرورية. وهو عاطل بطبيعته ولا يتحرك إلا لكي يشبع رغباته الطبيعية. إن الموجود ذا البصيرة الذي لديه حاجات تجاوز ما هو طبيعي هو وحده الذي يبحث عن الثروة. كما أن إنسان لوك الجاد المثابر هو تركيبة مستمدة من مجتمع متطور. في هذا التباطؤ والضمول يتم الاستمتاع باللذة الحقيقية للحيوان، أي أنه يحس بحلاوة وجوده. ولا تكون لديه سوى عاطفتين أساسيتين هما: الرغبة في أن يحافظ على نفسه، وشفقة معينة، أو تعاطف مع معاناة الآخرين من نوعه. وتمنعه الشفقة من أن يكون حيوانياً مع الأشخاص الآخرين عندما لا تتناقض هذه «الإنسانية» مع بقائه الخاص. ليست لديه فضائل، لأنه لا يحتاج إلى أي فضيلة. ولا يستطيع المرء أن يقول إنه يمتلك أخلاقية لأن ما يفعله، يفعله لأنه يروق له أن يفعله. غير أنه يمتلك خيراً معيناً فهو لا يؤذي ولا يضر.

وإذا نظرنا إلى المسألة بهذه الطريقة، فإنه يمكن أن يقال إن كل الناس متساوون بالطبيعة. إنهم لا يمتلكون، إذا تحدثنا بصورة عملية، سوى صنوف من الوجود الفيزيائي؛ وإذا كانت هناك اختلافات في القوة، فإنه يكون لها معنى ضئيل؛ لأن الأفراد



ليس لديهم اتصال بعضهم ببعض، لا يمكن أن يُستمد من حالة الإنسان الطبيعية حق شخص ما في أن يحكم الآخر. إن حق الأقوى ليس حقاً، أولاً لأن المستعبد يمكن أن يؤثر بدوره باستمرار لأن الإلزام الأخلاقي الذي يؤسسه الشخص الأقوى لا يقهر الشخص الأضعف. ثانياً، لا يستطيع شخص ما أن يستعبد شخصاً آخر في حالة الطبيعة، لأن الناس لا يحتاج بعضهم إلى بعض، ومن المستحيل أن يبقى عليه عبداً، ولا تزودنا الأسرة بمصدر للحق السياسي؛ لأنه لا وجود للأسرة في حالة الطبيعة. إن العلاقات بين الرجل والمرأة عليّة، وتهتم الأم، بالغريزة، بالأولاد حتى يشبوا أقوياء بدرجة تمكنهم من أن يعولوا أنفسهم؛ وليست هناك سلطة أو واجب معقد. حالة الطبيعة حالة مساواة واستقلال.

ثمة خاصيتان تميزان الإنسان عن الحيوانات الأخرى، وتأخذان مكان العقلانية من حيث إنها الخواص المحددة للبشرية، الخاصية الأولى هي حرية الإرادة، فالإنسان ليس موجوداً تحده غرائزه؛ إذ أنه يستطيع أن يختار، ويقبل، ويرفض. إنه يستطيع أن يتحدى الطبيعة. والوعي بحريته دليل على روحانية نفسه. إنه على وعى بقوته الخاصة. أما الخاصية الثانية، وهي الخاصية التي يمكن الشك فيها على الأقل، فهي كماله. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يطور ملكاته بالتدريج، وينقل هذا التطوير إلى النوع كله وكل الملكات الأسمى للذهن التي تراها في الإنسان المتحضر أدلة على ذلك. إنها، بالتالي، جزء دائم ومستمر من النوع، بيد أنها لا تنتمي إليه بالطبيعة. ويمكن أن يقال، على أساس هاتين الخاصيتين الأساسيتين للإنسان، إن الإنسان الطبيعي يتميز بأنه لا يمتلك، في الغالب، طبيعة على الإطلاق، وبأنه إيمان Po-tentiality خالص. فليست هناك غايات نهائية، ولكن هناك إمكانات فقط. لا يمتلك الإنسان تحديداً لأنه الحيوان. ويقوده هذا التكوين بعيداً من قناعاته الأصلية إلى بؤس الحياة المدنية، بيد أنه يجعله قادراً على أن يسيطر على نفسه وعلى الطبيعة أيضاً.

إن الإنسان الطبيعي، من ثم، حيوان كسول، يستمتع بعاطفة وجوده الخاص، يهتم ببقائه، ويشفق على متاعب أقرانه، وهو حروكامل. وحركته نحو النولة المتحضرة

نتيجة أعراض لا يمكن التنبؤ بها وتترك عليه علامات لا يمكن أن تتغير. إنه مجبر على أن يرتبط بصورة وثيقة بالآخرين عن طريق كوارث طبيعية. إنه يطور الكلام، ويبدأ في المحافظة على إقامة دائمة ومستمرة مع زوجته وأولاده. إنه يكون أكثر ليناً، وتصيب حاجاته، من ثم، أكبر وأعظم، غير أن وجوده يكون مبهجاً وساراً على نحو أصيل. ومع ذلك ليست هناك قوانين، ولا نولة، ولا تفاوت. وحاجات الناس لا تكون على نحو يجعلهم متنافسين. غير أن الناس يصبحون، على الأقل، يعتمد بعضهم على بعض، وتجلب التجارب الأولى للتعاون، أو الغايات المشتركة، الوعي ما قد يكون الإلزام أو الأخلاقية. ولانزال حرية الإنسان تحتل مكان الصدارة، ويستطيع أن ينسحب من أى تعهد أبرمه عندما يكون من مصلحته أو منفعته أن يفعل ذلك، غير أنه يرى، أيضاً، المصلحة أو المنفعة في الحصول على المساعدة من الآخرين، وضرورة مشاركته إذا كان يستقبل بالمثل. ومع ذلك، فإنه مستقل حتى إنه لا يريد أن يضحي بأى من حريته لكي يكفل تحقيق العقود.

وبالإضافة إلى الوعي الأول بالإلزام الأخلاقي، فقد بدأ الإنسان في هذا الموقف الجديد المشترك في ممارسة الانتقام. ولما كان الناس يتصلون بعضهم ببعض يومياً، فإنه تكون هناك فرصة أكبر للاحتكاك؛ ولما كان كذلك لا وجود لقانون، فإن كل إنسان يكون حكماً في قضيته الخاصة. وتضعف الشفقة، الطبيعية التي هي جنود الإنسانية في حالة الطبيعة نتيجة للصراع بين حب الذات، والشفقة؛ ويفوز حب الذات في مثل هذه الحالة. لكنها ليست الممارك هذه هي التي تدفع الناس إلى أن يكونوا مجتمعاً مدنياً؛ ولكن ما يدفعهم إلى ذلك هو تأسيس الملكية الخاصة. إن مؤسس المجتمع السياسى والإنسان الذى جلب الشرور العظيمة للبشرية هو أول إنسان قال: «هذه الأرض تخصنى». وكانت زراعة الأرض هي مصدر الملكية الخاصة. وما صنعه الإنسان، أو ما أضافه إلى عمله يمكن أن يقال، بأى معنى، إنه يخصه وينتمى إليه. ومع تأسيس الملكية الخاصة ينشأ التبصر والروية أيضاً. فعندما تمد الحقوق والجداول بالغذاء، والملبس، والمسكن، فإن الإنسان لا يفكر في المستقبل. غير أن المزارع لابد أن يفعل ذلك، والرغبة في زيادة محاصيله وحمايتها، تضاعف رغبته وتجعله يبحث عن القوة في أن معاً.

وفضلاً عن ذلك، نكتشف أيضاً أصل التفوت في تأسيس الملكية الخاصة. لأن أناساً مختلفين يمتلكون مهارات ومواهب مختلفة تمكّن بعضاً منهم من أن يزيدوا ممتلكاتهم. وسرعان ما تُحاط الأرض المتاحة بسور، ويكون لدى البعض أكثر مما يحتاجون إليه، بينما يكون لدى الآخرين أقل. ويعرف الناس الملكية بأنها شيء حقيقي، غير أن حاجتهم الخاصة هي شيء حقيقي أيضاً ولا وجود لحكم بين الدعاوى المختلفة، ولا وجود لقانون طبيعي يحلّها، لأن الموقف من صنع الإنسان، وليس طبيعياً. وتنشأ حالة حرب، بالضرورة، بين الأغنياء والمحرومين.

عند هذه المرحلة كان الإنسان قد صور جميع قواه، ويجعل من نفسه باتساً. وأعظم تغيير حدث في طبيعته هو أنه كان يعيش من قبل لنفسه داخل نفسه تماماً. أما الآن فإنه يعيش للآخرين، ليس لأنه يعتمد عليهم من الناحية الفيزيائية فصعب، بل لأنه تعلّم أن يقارن نفسه بهم. لقد أصبحت نفسه مُستعبدة للآخرين، وهذه هي رابطة أكثر من حاجته إليهم لكي يساعده في أن يشبع رغباته. إنه يبحث عن المال والشهرة بدلاً من أن يفكر في رغباته الحقيقية. ويصبح الإنسان معروراً، وهناك مصادر لا حصر لها للنزاع في البحث عن إشباع هذا الغرور ويحل الغرور محل حب الذات الأصلي؛ فبدلاً من الرغبات الفيزيائية التي يجب أن تُخمد، تتملكه صنوف من الاشتياق اللانهائية إلى الممتلكات التي لا يستطيع أن يستخدمها على الإطلاق، ويتملكه مجد يحقره بمجرد أن يبغى.

ومن ثم يقترح شخص ما من بين الأغنياء، يكون على وعي بالخطر الدائم والمستمر على ملكيته وحالة الناس التعسة، عقداً من أجل تأسيس مجتمع مدنى. يرى هذا الشخص الماهر إمكان كفالة حقه في الملكية المشكوك فيها عن طريق رضا الأشخاص الآخرين، وإمكان حفظ السلام عن طريق عهد لحماية كل شخص وحماية الجميع ضد الظلم. وتتطفئ عاطفة الشفقة الطبيعية، ويكون البديل الوحيد لها في الظروف الجديدة الأخلاق التي تحدد واجبات الناس، وتوازرها سلطة معروفة. ولم تعد الطبيعة تكفى. وتجعل الحالة المخيفة للحرب هذه الخطوة ضرورية، وتكفل إذعان الفقراء. غير أنها نصب واحتيال. ويتظاهر الأغنياء بمشروعية تنظيمهم للملكية، وتكون

لديهم القدرة على أن يستمتعوا بها بسلام. ويصبح التفاوت الذي يظهر بصورة تدريجية مشروعاً، وتدعم القوة العامة ظلم الفقراء. لقد كان هوبز محقاً عندما قال إن الأشخاص الذين اضطروا إلى أن يؤسسوا المجتمع المدني يعادى كل منهم الآخر، وابتلوا بالرغبات اللانهائية. ولم يكن مخطئاً إلا في تأكيد أنه ذلك هو طبيعة الإنسان. لقد كانت هناك حالة سابقة حددت الطابع الجوهرى لحرية الإنسان، وجعلت من الممكن بالنسبة له أن يُسلم نفسه لإرادة أى شخص آخر بصورة مشروعة. ولقد كان لوك محقاً عندما أكد أن غرض المجتمع المدني هو أن يحمى الملكية. كما أنه كان مخطئاً في تأكيد أنه الملكية طبيعية بالنسبة للإنسان، وأن صنوف التفاوت التى أقرها المجتمع المدني وجعلها راسخة تطابق المعايير الحقيقية للعدالة. إن لكل إنسان حقاً طبيعياً في أن يحافظ على ذاته، ويسلك وفقاً لهذا الحق وليس للمجتمع المدني أساس طبيعى، وإنما هو يشرع أمراً يناقض الحق الطبيعى. بيد أن كل المجتمعات المدنية تصدر هذه الأوامر، أى أن الحق الطبيعى لا يمكن أن يكون تشريعها. إن الإنسان حر بطبيعته، ويسلبه المجتمع المدني حريته؛ لأنه يعتمد على القانون، والقانون شرع من أجل الأغنياء - أى أنه يعنى على الأقل فى مصدره تفضيلهم ومراعاتهم<sup>(٥)</sup>.

ولذلك فإن المشكلة السياسية توضع فى تمثّل التاريخ لميلاده. يحتاج الإنسان، الحر بطبيعته، إلى حكومة لكى ينظم الحياة المشتركة التى أصبح ملتزماً بها. لكنه لأنه طور عواطف مزعجة جعلت الحكومة أمراً ضرورياً، فإن الحكومة العادلة تُعتبر صعبة بالفعل؛ لأن الناس الذين يكوّنون القوانين يتأثرون بتلك العواطف، ويستمر المواطنون فى امتلاك هذه العواطف، وتكون لديهم كل مصلحة فى تغيير الحكومة من أجل رضاهم. ولا تستطيع سوى التربية الأخلاقية الشديدة للغاية أن تحل هذه الصعوبة، وفى الغالب لا توجد تربية أخلاقية على الإطلاق. ويتطلب المجتمع المدني، من وجهة نظر الحق، اهتماماً بالصالح العام، أى خضوع الفرد لمجموع، بينما الإنسان أنانى بطبيعته، أى أنه حيون مستقل. ففى أى لحظة عندما يحس بصراع بين المجتمع ونفسه، فإنه يندفع بصورة طبيعية عن طريق مصلحته الأنانية. فكيف يستطيع المجتمع المدني أن يحث الإنسان، بصورة صحيحة، على أن يضحي بنفسه من أجله؟ كيف

يستطيع الشخص الفرد الأثنائي أن يطلب من الآخر أن يطيعه؟ لا يستطيع عقد أن يتعهد بمسألة التضحية التي صُنعت من أجلها، ولا يتخلّى شخص، طواعية، عن الحرية التي هي لب وجوده<sup>(٦)</sup>.

لا يمكن أن يقوم المجتمع المدني على حق طبيعي؛ لأن الطبيعة لا تُملّى إلا المصلحة الذاتية. إن الطبيعة وضعية حتى إنها لا تستطيع أن تفهم المجتمع المدني، أي أن دراسة الطبيعة تفضي إلى رفضها بوصفها أساساً، على الأقل، للمجتمع. هذا ما لم يفهمه السابقون على روسو، كما يرى هو. إن المجتمع المدني يتطلب أخلاقاً؛ لأن سلوك الإنسان الطبيعي لا يكفي لأن يلزمه، إنه يحتاج إلى حياة سياسية بصورة لا مدّص منها، وتجعل عواطفه المتأججة حديثاً أقل مناسبة للمجتمع. إن المجتمع الذي يقوم على حسب كل شخص لمصلحته لا يدفع إلا تلك العواطف لأن تتطور إلى أبعد؛ لأن مصلحته تحددها عواطفه، وستؤدى إلى الطغيان، أو الفوضى لا محالة. ولذلك، طالما أن الأخلاق ليست طبيعية بالنسبة للإنسان، فلا بد أن يخلقها. وهذا هو أساس المشروع الذي يقدمه روسو في كتابه «العقد الاجتماعي»، ففيه يحاول أن يحل المشكلة التي يضعها الصراع بين الفرد والدولة، أو المصلحة الذاتية والواجب. لا شيء يستطيع أن يوقف حرية الإنسان ولكن المجتمع المدني عبودية. يتوحد فعل تأسيس المجتمع المدني مع فعل تأسيس الأخلاق، أو فرض تعهدات على الآخرين. ولأن الطبيعة لا تقدم الأساس للاتفاق، فلا بد أن يكون اتفاقياً. وقد نظر، بصورة متواترة، إلى الاتفاقات أو المواضعات على أنها نظام أدنى من القوانين الطبيعية، لأنها، بصورة دقيقة، من صنع الإنسان وقابلة للتغيير، فالاتفاقات أو المواضعات تختلف في كل مكان، ويبدو أنها نتيجة إرادة تعسفية وصدفة. والإنسان الذي يطيع الاتفاق يبدو أنه سجين أشخاص آخرين. لكن إذا كان الإنسان حراً، فإن قدرته على صنع الاتفاقات أو المواضعات تكون علامة على تلك الحرية لأن إرادته لا تحددها الطبيعة. وإلى هذا الحد يكون الإنسان هو صانع الأخلاق، والدولة هي تحقيق فكرة الإنسان من حيث إنه حر، أعنى أنه موجود

غير محدد. وإذا كن في الإمكان تجنب الطابع التعسفي البسيط للاتفاقات أو المواضعات، فإن المرء يستطيع أن يقول إن المجتمع المدني الاتفاقي هو، في الحال، تحقيق لطبيعة الإنسان، ويستحق احترامه وطاعته.

ويضع روسو المسألة في صياغاته المؤثرة على هذا النحو [إن المشكلة] هي إيجاد شكل من الاتحاد يدافع ويحمي بكل القوة المشتركة شخص كل مشارك وأمواله؛ ومع أن كل فرد يتحد مع الجميع إلا أنه لا يطيع إلا نفسه ويبقى حراً كما كان من قبل<sup>(٧)</sup>. والحل هو أن يتنازل كل شخص للجماعة تماماً عن حقوقه وملكيته. إن الوديعة تكون عند الجميع، لا تكون عند فرد؛ وبهذه الطريقة لا يهب شخص نفسه للآخرين. إن العقد متساوي، لأن كل واحد يعطي الكل. ولا أحد يستحق أي حقوق يستطيع بواسطتها أن يدعى الحكم على سلوكه الخاص؛ ولذلك لا يكون هناك مصدر للنزاع بين الفرد والدولة؛ لأن الفرد قد تعهد بأن يقبل القانون بوصفه المعيار المطلق لأفعاله. إن العقد الاجتماعي يكون شخصاً اصطفاً؛ أعني الدولة التي تمتلك إرادة تشبه الشخص الطبيعي؛ وما يبدو ضرورياً أو مرغوباً فيه لهذا الشخص تريده هي، وما يريده الجميع هو القانون. إن القانون هو نتاج الإرادة العامة. ويساهم كل فرد في التشريع، بيد أن القانون عام، والفرد بدوره من حيث إنه مشرع لابد أن يسن قوانين يمكن أن تُطبق، بصورة يمكن تصورها، على كل أعضاء المجتمع. إنه يجعل إرادته القانون، ولكن الآن يجب عليه، من حيث إنه يعارض ما فعله في حالة الطبيعة، أن يعمم إرادته إنه لا يستطيع أن يريد، من حيث هو مشرع، إلا ما يستطيع الجميع أن يريدوه؛ ويطيع، من حيث إنه مواطن، ما يريده هو نفسه من حيث إنه مشرع وعلى الرغم من أن أشخاصاً نوى أنواق وأفهام متنوعة يكونون الكيان المشرع صاحب السيادة، فإنه لا يستطيع أحد أن يفرض إرادته على الآخرين إذا لم يستطع الآخرون أن يريدوها بأنفسهم. إن القانون تنتجته إرادة كل شخص يفكر عن طريق الجميع. والوظيفة الأولية للعقد الاجتماعي هي تكوين نظام حكم يمكن أن يعبر عن الإرادة العامة.

المجتمع المدني هو، ببساطة، الاتفاق بين مجموعة من الناس يصبح كل شخص جزءاً من الإرادة العامة ويخضع لها. وينجم عن ذلك، أن كل شخص يظل حراً كما كان من قبل؛ لأنه لا يطيع شيئاً سوى إرادته وقد تغير شكلها وترضى الحرية الاتفاقية للمجتمع المدني الحق الطبيعي الأولي للإنسان - أى الحرية. وطالما يُنظم المجتمع حتى إن القوانين يمكن أن تُسن بصورة شخصية، فإنه لا يستطيع شخص ما أن يقيم دعوى ضده على أساس الحق الطبيعي. إن للإنسان فى حالة الطبيعة حقاً فى كل شيء يريده، ولا تستطيع إرادة الأشخاص الآخرين أو عقلهم أن يصدر له أوامر بصورة مشروعة. فليس هناك عقل أرلى دائم يستطيع - ويجب - أن ينظم أفعالنا. إن لكل إنسان حكمه الخاص الذى يقوم على تجربته الشخصية، ويتأثر بإرادته الخاصة. وتنعكس هذه الحقيقة فى فكرة الإرادة العامة؛ لأن الإنسان موجود يريد، والقدرة على أن يفعل ما يريد هى ماهية الحرية. إن الإرادة، من حيث هى كذلك، مستقلة عما يُراد. والقانون الطبيعي، أو أى أمر عقلى آخر يتجه نحو الصالح العام، هو قيد على الحرية يُستمد من مصدر مشكوك فيه. ولذلك لا تحتوى الإرادة العامة على أوامر محددة: فهى تستطيع أن تقرر لنفسها أن تفعل ما يخطر لها؛ إنها فارغة فى ذاتها: أى أنها إرادة خالصة. وهذا جانب آخر من المحافظة على الحرية الطبيعية. إن الإرادة العامة صورية Formal، والشئ الوحيد الذى يميزها عن الإرادة الجزئية هو أنها لا تستطيع أن تريد إلا ما يستطيع الجميع أن يريده بصورة معقولة. وهذا يضع حداً على ما يستطيع أن يفعله المجتمع ككل من حيث إنه يقابل التحلل الكامل من الالتزام فى حالة الطبيعة، ويعتقد روسو أن هذه التحديدات الصورية الخالصة تكفى لأن تكفل حسن المعاملة، أو أن الإرادة المعممة فى ذاتها أخلاقية. ويرى أنه اكتشف المبدأ الحقيقى للأخلاق الذى أحس به الآخرون، فقط وحاولوا أن يقيموه على تفسيرات تعسفية للطبيعة، أو على دين موحى به. إن حرية الإنسان، التى تبدو مستقلة عن القاعدة الأخلاقية، ومعارضة لها، هى المصدر الوحيد للأخلاق. وبهذا الاكتشاف، يسد روسو الفجوة التى بدأ منها التعليم السياسى للعصور الكلاسيكية الماضية عن طريق ماكيافلى، وهوبز. لقد دعم

سابقوه المباشرون فكرة القانون الطبيعي الذى يحد الحرية البشرية التى علّموها بأنفسهم<sup>(٨)</sup>.

أحدث الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية تغييراً عظيماً فى الإنسان فمن قبل كان حيواناً لطيفاً، أما الآن فقد أصبح موجوداً أخلاقياً، كل قدراته تعمل وتقوم بنور فعال، وتطورت أفكاره واتسعت، وأصبحت عواطفه نبيلة فى حالة الطبيعة لم يكن الإنسان يسلك إلا من خلال الغريزة، أما الآن فإنه يجب أن ينظر إلى فعله بالنسبة لمبدأ حتى إن كلمتى اختيار وحرية أخذتا معنى أخلاقياً. وإذا استمر الإنسان فى أن يفعل وفقاً لإرادته الخاصة، فإنه يمكن أن يقال إنه يحط من شأنه إلى مستوى الحيوانات، إنه يتخلى عن حريته بمعنى أنه يكون مجرد أداة لعواطفه، وبمعنى أنه يحطم إمكان قيام مجتمع عادل، ومن ثم يضع نفسه تحت سيطرة الآخرين. ومن ثم كان للمجتمع له ما يبرره، بالتالى، فى إجباره على أن يكون حراً: أعنى فى إجباره على أن يمارس إرادته بالطريقة الصحيحة. إن التربية والعقوبة وسيلتان لهذا الإجبار. لكن الكرامة البشرية الحقيقية تنبثق فى الاختيار الواعى للإرادة العامة وسيطرتها على الإرادة الخاصة.

يشكل العقد الاجتماعى صاحب السيادة. ويستخدم روسو لفظ «صاحب السيادة» Sovereign لى يشير إلى أن مصدر كل مشروعية هو الشعب بوجه عام من حيث إنه يقابل الملك، أو الأرستقراطيين، أو أى قطاع آخر. ولابد أن تكون هناك حكومة، وقد تكون ملكية، أو أرستقراطية، أو ديمقراطية، غير أن حقها فى الحكم يُستمد من الشعب، ولا يُمارس إلا طالما أنه يرضيه. وطالما أن الطبيعة والدين الموحى به مستبعدان، فإن صوت الشعب هو وحده الذى يمكن أن يؤسس القانون! أى لابد أن يرجع كل تشريع إلى الشعب، أى إلى إرادته. فإرادة الشعب هى القانون الوحيد. ولا تطيع الحكومة سوى القانون فقط، وكل مواطن هو، باستمرار، عضو من أعضاء لمجموعة التى تسن القانون. إن كل مواطن يجد نفسه فى علاقة مزدوجة مع الدولة، بوصفه مُشرعاً، من حيث إنه عضو من أعضاء صاحب السيادة، ومن حيث إنه يخضع للقانون، أى بوصفه فرداً لابد أن يطيع.



وثمة نتائج عديدة تنتج من الواقعة التي تذهب إلى أن صاحب السيادة هو المصدر الوحيد للمشروعية. أولاً: السيادة لا تتحول إلى الغير، فلا يمكن أن يُعطى لشخص أو مجموعة من الناس الحق في سن القوانين بدلاً من المواطنين بوجه عام. إنهم يسلكون وفقاً لإراداتهم الفردية، ولا تكون تشريعاتهم ملزمة. وهذا يعني أن الحكومة النيابية شكل سيئ من أشكال الحكومة. ويأخذ آخرون المسؤولية من المواطنين، ويفقدون فضيلة المواطن، كما يفقدون حريتهم. فإذا كانت أمة كبيرة حتى إن المواطنين لا يستطيعون أن يتقابلوا في جماعة واحدة، فإن التمثيل النيابي يصبح ضرورة مؤسفة؛ لأنها ضرورة تُضعف التعبير عن الإرادة العامة. وإذا كان لابد من المحافظة على أى مشروعية في هذه الحالة، فإن النواب لابد أن تختارهم مجالس محلية يتقابل فيها كل المواطنين، ولابد أن يُعطى النواب تعليمات كاملة. إنه يجب ألا يكون لديهم حكم مستقل، ولابد أن يرجعوا إلى الذين اختاروهم بالنسبة لكل مسألة جديدة تنشأ، وإلا فلن تكون هناك إرادة عامة. فالإرادة العامة تتطلب استشارة مستمرة دائمة<sup>(٩)</sup> ولا يمكن أن تتم الاستشارة إلا عن طريق التصويت، حتى إن المذهب الذي يقترحه روسو يتحول لأن يكون مذهب الأكثرية؛ أى أنه لا يمكن سن القوانين بصورة ملائمة إلا إذا كان المواطنون يمتلكون فضيلة قمع إراداتهم الخاصة. إن الأفراد يجب أن يكونوا مواطنين بالمعنى الكلاسيكي، ويتطلب ذلك أخلاقاً تقرضها الذات. ولم يكن روسو من دعاة التحرر بالمعنى الحديث للكلمة؛ حيث لا يستطيع كل إنسان أن يعيش كما يجب؛ لأن ذلك يقضى على إمكان الاتفاق، ويحطم مصادر الطاقة الأخلاقية الضرورية لضبط الذات. ويزدري روسو الديمقراطية كما تُمارس عادة؛ لأنها تعنى فوضوية متوحشة للمصالح الخاصة. والإصرار الصورى على تصويت الشعب ليس له معنى بدون تأسيس شروطه الأخلاقية المسبقة. لقد كانت «أسبرطة» على حق في تركيزها على عادات مواطنيها من حيث إنها ضد التهاون الحديث، الذي يترك الحياة الخاصة للأفراد. إن أنواق المواطنين وأنماط سلوكهم تؤثر في كل أحكامهم، وعادات معينة تجعل الحكومة الحرة مستحيلة تماماً. يعيد روسو إقامة المدينة اليونانية من جديد، غير

أنه يبين المبدأ الحقيقي الذي يدفع إصرارها على فضيلة صارمة: لأن الفضيلة ليست هي نفسها الغاية، بل هي وسيلة للحرية.

وفضلاً عن ذلك، فإنه بالإضافة إلى الفضيلة، فإن التعبير عن الإرادة العامة لا بد أن يكون مضموناً عن طريق منع التحزب؛ إذ لا يستطيع كل مواطن وحده أن يأمل في أن تهيمن إرادته، ويدرك أنه إذا قام كل شخص بالتصويت وفقاً لانفعالاته وعواطفه، فإنه لن يكون هناك نظام. إنه عندما ينتمى، فقط، إلى مجموعة كبيرة تكفي لأن تؤثر في التصويت بصورة حاسمة، فإن إرادته الخاصة تتغلب على إحساسه بالإرادة العامة في رؤية ما يمكن أن يحصل عليه بصورة شخصية. ولذلك، لا بد أن تُمنع الأحزاب، ولا بد أن يُمنع الشطط في الثروة والفقر. ولا بد أن يصوت المواطنون المتعلمون من حيث إنهم أفراد بقدر المستطاع، ويمكن اعتبار نتيجة هذا التصويت إرادة عامة.

لقد كان روسو على وعى بالتوتر بين الاستقرار الذي يتطلبه القانون، والعدل المستمر المتضمن في مجلس الشعب. ليس هناك قانون، أو مؤسسة، لا يمكن إبطاله إذا حكمت الدولة الإرادات الفعلية للمواطنين الحاليين. لا بد أن يبدأ كل مجلس بالسؤال: هل يريد صاحب السيادة أن يحافظ على الشكل الحالي للحكومة؟<sup>(١٠)</sup>. غير أن الفكرة التي تذهب إلى أن القانون هو نتاج إرادة شخص تُضعف الرهبة الدينية الضرورية لتدعيم احترام القانون. إن الدساتير القديمة وقداسة القانون هما لونا من الردع للتعبير عن المصلحة الأنانية؛ لأنه من المحتمل أن يسلك الإنسان الذي لا يتصور، مطلقاً، إمكان تغيير الطريقة الراسخة وفقاً للأوامر التي لا يشك فيها على الإطلاق أكثر من الشخص الذي يعتاد على تغيير سهل. وهذه صعوبة لم يحلها روسو تماماً على الإطلاق، لكنه حاول أن يتخلص منها عن طريق جعل عملية التغيير أمراً صعباً، وعن طريق جعل الأفراد الذي يفترضونها مسئولين عن أثارها، وعن طريق تربية تخص المؤسسات الجيدة. غير أنه لا يمكن منع إمكان التغيير إذا كان المواطنون على وعى بحريتهم، ويستطيعون أن يحكموا على ما يحافظ عليها، وعلى ما يحطمها.

ثانياً: صاحب السيادة لا يتجزأ أو لا ينقسم بطبيعته. ففكرة الإرادة العامة تجعل من المستحيل أن يكون هناك فصل للسلطات لا يكون شيئاً سوى تفويض لتنفيذ وظائف محددة من قبل عن طريق صاحب السيادة، ويعتمد عليه في النهاية. إن سلطة صاحب السيادة وحدة لا يمكن أن تتجزأ أو تنقسم دون أن تتحطم ولا تكون سلطة أى شيء سوى أنها مُستمدة منها

إن العقد الاجتماعى اتفاق لتشكيل مجتمع مدنى، وإقامة أداة للسلطة أى صاحب السيادة. غير أن دستور هذه الجماعة لا يعطيها الحركة؛ لأن المجتمع الجديد لابد أن يمتلك أنشطة وغايات، أى أنه يحتاج إلى قوانين ولا يحدد العقد طابع القانون؛ لأن العقد لا يؤسس إلا الأداة المشروعة للتشريع. إن التشريعات الخاصة يمكن أن تتنوع وفقاً لمصالح المجتمع. ويجب أن لا تكون القوانين إلا قوانين عامة، مثل الإرادة العامة. إنها لا يمكن أن تشير إلى أشخاص معينين، أو إلى أفعال معينة. وإذا كانت تشير إلى أشخاص معينين، أو إلى أفعال معينة، فإن الأشخاص المخترطين فى الإرادة العامة لن يشاركوا فيها؛ أى أنهم سيكونون غرباء بالنسبة لها؛ لأن إرادتهم لم تشارك فى تشكيل القانون. إن القانون يستطيع أن يؤسس تنظيمات تميز واجبات متنوعة، ودرجات شرف، ورتباً، بيد أنه لا يستطيع أن يقول على من تنطبق هذه التنظيمات، فهو ينظر إلى المواطنين على أنهم جماعة واحدة وتفعل من حيث إنها مجردة.

لابد أن يكون للقوانين جزاءات يفرضها الناس؛ لأنه ليست هناك مصادر أخرى لها على الأرض؛ ولابد أن تشمل هذه الجزاءات سلطة الحياة والموت من حيث إن الإنسان الرذل يحتاج إلى قمع. وإلا فإن المجتمع سيكون ذا منفعة بالنسبة للإنسان الظالم أكثر من أن يكون كذلك بالنسبة للإنسان العادل. وليس هناك قيد على مجال القانون. وما لا يمس حاجات المجتمع المدنى نفسه يجب أن يُترك لتحديد المواطن الحر، غير أنه ليست هناك وسيلة، مقدماً، لتأسيس ما هو ضرورى بالنسبة لحفظ المجتمع. ليست هناك حقوق مدخرة لمصالح المواطنين، وإذا كانت هناك مثل هذه الحقوق فإن المواطنين يستطيعون أن ينسحبوا من العقد فى اللحظات الحاسمة. ولأن المجتمع

المدنى يستلزم طريقة كلية للحياة، فإنه يمكن أن يكون لمواد المتعة الخاصة الأكثر تفاهة أثر سياسى. إن عادات المجتمع ذات أهمية كبيرة، أو أكبر من مؤسسات الحكومة، لأن العادات تكمن خلف المؤسسات، وتعطيها قوتها<sup>(١١)</sup>.

إن إيجاد قاعدة للقوانين تلائم شعباً ما؛ أى تكون كاملة، وتطاع ليس مهمة من مهام الناس البدائيين؛ لأن مثل هذه القاعدة لا يمكن أن تنشأ من مجرد تجميع لمجموعة من الناس يتشكلون على أنهم أصحاب سيادة. إن الإرادات الخاصة لا تزال مهيمنة للغاية، لأن عادة الحياة المدنية لم تقمعها وتكبّحها. وإذا تحدثنا بصورة عملية، فإننا نقول إنه بعد أن يعيش شعب ما بقوانينه وعاداته فترة طويلة من الزمن، فإنه يمكن أن يُقال إنه شعب، أى أنه مجموعة ذات مصالح مشتركة، وإرادة عامة، أى أنه أكثر من تراكم وتكدس. إنه فقط فيما بعد تكون جماعة من الناس على استعداد لأن تحكم على ما إذا ما كانت قوانينها جيدة. غير أن المجتمع يحتاج إلى قوانين منذ البداية إذا لم يسيطر الأقوياء ويفرضون إراداتهم الخاصة على الجمهور ويجعلونهم عبيداً لهم. ولذلك، فإن ثمة حاجة إلى مشرع من أجل تكوين مجتمع مدنى حقيقى. ولابد أن يكتشف هذا الشخص غير العادى القواعد التى تلائم المجتمع الذى نتحدث عنه، ولابد أن يجبر، أو يقنع، الناس بأن يقبلوه. ولا يمكن أن يكون هو نفسه عضواً من أعضاء الدولة، ولا تكون لديه سلطة؛ لأنه يقدم القوانين التى يجب أن تقبلها الإرادة العامة بصورة نهائية. إن سلطته عمل الحب لا يمكن أن يكسب منها سوى الشهرة. وكان روسس يضع فى اعتباره أشخاصاً مثل «موسى» و«ليكورجوس»<sup>(\*)</sup> Lycurgus اللذين أسسا شعباً، وأسساً معه العدالة. ويعود فى ذلك، أيضاً، إلى وجهة نظر كلاسيكية لا يؤمن بها فى إصلاح تدريجى، أو فى الانتصار التدريجى الآلى للعقل فى السياسة. إن الفعل الواعى، والحصيف ضرورى؛ لأن النظام كله لابد أن يؤسس فى عصر ما وفقاً لخطة عقلية، ولا تستطيع سوى العظمة أن تحصر المهمة وتحيط بها.

(\*) مُشرّع إسبرطى عاش فى القرن التاسع قبل الميلاد (المترجم).

والمهمة السياسية العظيمة هي تأسيس نظام حكم، ولا شيء يستطيع أن يستغنى عن الحاجة إلى فضيلة غير عادية لكي تحققه. وتجعل العظمة الخالصة للمشروع نجاحه أكثر صعوبة، لأن أولئك الذين يرغبون في إقناعه لا يستطيعون أن يفهموه. ولا بد أن يتعلم لغة العوام، وهي أساساً لغة الوحي الإلهي، أو الدين. إنه يمكن التأثير على الناس وإقناعهم عن طريق كلمات الشفقة، والتظاهر بالمعجزة. وهذه طريقة من الطرق القليلة لتهدئة صوت المصلحة الخاصة تكفي كثيراً بالنسبة للجماهير لكي يتعلموا تقدير فوائد القانون. ويستخدم الدين لأغراض سياسية، ويجب ألا يصبح مستقلاً عن الضبط السياسي من وجهة نظر روسو. إن الدين يجب ألا يحتوى على تعاليم لا تؤدي إلى غايات نظام الحكم. ولقد كان روسو على وعي تام بأن الدجالين يستطيعون أن يلعبوا دور المشرع، وأن «الشخص القوي» هو خطر باستمرار. بيد أنه لا يستطيع أن يرى في النظر إلى أصول أنظمة الحكم سوى وسائل مثل هذه الوسائل لتأسيس أنظمة حكم منظمة ومشروعة إن الناس هم الذين يصنعون أنظمة الحكم، وتتطلب الأنظمة الجيدة أشخاصاً عظاماً، ووسائل غير عادية<sup>(١٢)</sup>.

وعلى الرغم من أن الشروط الصورية للمشروعية واحدة في كل مكان، فإن روسو أراد أن يبقى على مجال لنشاط الحنكة السياسية. لقد عرف أن السياسة لا يمكن أن تصنع علماً مجرداً كما أرادت لها نظرية حديثة ما. لقد حاول أن يربط وضوح العلم السياسي الحديث وبقينه بمرونة الفن الكلاسيكي للسياسة. إن واقعة اختلاف الظروف تعني أن أمماً كثيرة لا تستطيع أن تستمتع بالحرية، وأن أمماً أخرى كثيرة لا يمكن أن يكون لها سوى صورة مخففة منها. إن نظم الحكم الذي يمكن أن يتحقق في كل مكان سيكون ذا مرتبة أدنى حتى إن القلة التي تستطيع أن تستمتع بنظام حكم جيد ستُحرم منه دون أنظمة الحكم الأخرى التي تستفيد بواسطته. لا بد أن يُصنع التشريع في اللحظة الصحيحة، والشعب البدائي الذي لا تفسده عادات منحطة يكون أكثر صلاحية له. ولا بد أن يوضع المناخ، والأرض؛ مساحتها وطابعها، في الاعتبار. وتحدد عادات الناس وأنماط سلوكهم نطاق الإمكانيات وتقرر الواقعة التي تذهب إلى أن الإرادة العامة صورية بهذه الاختلافات. وليست هناك نظرية للقانون الطبيعي تحد أنشطة رجل الدولة،

وتجبره على أن يخفف أحكامه عما يؤدي بصورة كبيرة إلى الصالح العام. ويتضمن القول بأن هناك شعوباً مختلفة القول بأن تحديدات الإرادة العامة تختلف إن تنوع الحياة باق ويتم المحافظة عليه، غير أن الإنسان لا يُترك بون توجيه أخلاقي؛ فهناك وحدة في التنوع التي تكون هي نفسها في كل مكان؛ وهي الإرادة العامة. غير أنه لا توجد أوامر جوهرية كلية متضمنة في الإرادة العامة؛ لأن تنوعاً كبيراً من مبادئ متعارضة يمكن أن تصدر عن طريقها؛ أي أنها تستطيع أن تسن قوانين تؤدي إلى أساليب الحياة والفعل متنوعة إلى حد كبير. ليس هناك وفقاً لكتاب «العقد الاجتماعي» والفلسفة السياسية الكامنة خلفه نظام حكم واحد هو الأفضل، أو خطة لقوانين. إذ يمكن أن تسمح الترتيبات المختلفة جيداً بصورة متساوية بوجود إرادة عامة في ظروف مختلفة<sup>(١٣)</sup>.

الإرادة العامة هي التعبير الوحيد عن الرغبة في عمل شيء ما. وقوة الإغرام على فعله ضرورية أيضاً. وهذه الضرورة تجلب إلى الوجود التمييز بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، بين صاحب السيادة والحكومة. لأن صاحب السيادة لا يستطيع سوى أن يسن قوانين بصورة مشروعة تخص موضوعات عامة، أما تطبيق القوانين على أفعال معينة، أو على أشخاص فليس من اختصاصه، بل يخص، بالأحرى، الحكومة. وتتلقى الحكومة تعاليمها من الإرادة العامة، وتستخدم سلطتها في تحديد أفعال المواطنين وفقاً لإحساس صاحب السيادة. إنها وسيط بين صاحب السيادة والمواطن الفرد، وهي مشتقة تماماً وهذا التمييز جديد عند روسو، ويمثل فسخاً أساسياً مع سابقه، لاسيما أولئك الذين هم من العصور القديمة الكلاسيكية<sup>(١٤)</sup>. إنه يصور مقدماً التمييز بين الدولة والمجتمع الذي له أهميته اليوم. لقد كان ترتيب المناصب - أعني الحكومة - بالنسبة للمفكرين الكلاسيكيين هو الاعتبار الأول. إذ أن شكل الحكومة يحدد شكل المجتمع، ويتأسس مجتمع جديد مع تغيير للحكومة. ولا يتجه الولاء إلى البلاد، أو الشعب أو المجتمع، بل إلى الحكومة. ويعني وجود صاحب السيادة قبل وجود الحكومة في تخطيط روسو أن وجود الحكومة هو الظاهرة الثانوية الوحيدة من وجهة نظر الحق والواقع. والعقد يشكل المجتمع الذي يسبق الحكومة، ويحافظ على نفسه على الرغم من

التغييرات التي تطرأ على الحكومة، ولذلك فإن الموضوع الأكثر تشويقاً للدراسة هو المجتمع، ويتجه الولاء إلى المجتمع وليس إلى الحكومة. إن الواقعة الأولية للسياسة ليست هي حكومة الناس؛ لأن الحكومة شر ضروري؛ لأن الناس يحتاجون إلى من يوجههم في ممارسة حريتهم. وكلما كان تواجد الحكومة أقل، كان ذلك أفضل ولهذا اهتم الناس اهتماماً كبيراً بتجديد نطاق الحكومة، ومنعها من أن تناقض الإرادة العامة. فهم ينظرون إلى الحكومة بشك وريبة باستمرار، ولا بد أن يعي المواطنون أن وجود وظائفها لا يمنعهم من ممارسة حريتهم. إن الحكومة تكونُ صنف التفاوت في المنزلة والسلطة التي تكون ضرورية لها، بيد أن هذه الفروق لا تؤسس فروقاً حقيقية في الجدارة بين المواطنين الذين هم متساوون على حد سواء. إن الحكومة تعتمد تماماً وباستمرار على إرادة الشعب، ومن الممكن ردها إلى مساواة أصلية معه.

من اليسير أن نبين كيف استطاع مفكرون متأخرون أن يطوروا على هذا الأساس أفكاراً مثل «تلاشي النولة» وذبولها بدون الاعتقاد أن المزايا الأساسية للمجتمع ستُفقد؛ ولا يدهشنا أن نتصور تغييرات في الحكومة بناء على هذا الأساس. لقد علم التراث القديم أن تأسيس الحكومة هو الفعل الأساسي في تكوين مجتمع، وأن تحطيم الحكومة يرادف تحطيم المجتمع. ولذلك، فإن التفاوت الذي تتضمنه الحكومة يتزامن مع المجتمع، وينجم عن ذلك أن سلطة الحكومة لا تكون مستمدة من الشعب كله، أو الإرادة العامة. إن عليّة القوم لا يدينون بسموهم للشعب ويفضون هذا الاختلاف في فكر روسو إلى تدهور معين في جدارة الحكومة، والتركيز على حقوق المواطنين أكثر من فاعلية التنفيذ.

لا بد أن تكون الحكومة قوية بدرجة تكفي لأن تهيمن على إرادات المواطنين الخاصة، ولكنها لا تكون قوية بدرجة تكفي لأن تهيمن على الإرادة العامة، أو القوانين. ويقدر ما يملك السكان، فإن الإرادات الخاصة تكون قوية، ويكون من الصعب على الأفراد أن يوجهوا أنفسهم مع المجتمع. ولذلك لا بد أن تكون الحكومة أكثر شدة في المناطق الأهلة بالسكان، بصفة خاصة عندما تكون مساحة الأرض كبيرة. وكلما كانت مشاركة الأشخاص في السلطة أكبر، كانت الحكومة أقل شدة وعنفاً؛ والنظام الملكي

هو أكثر أشكال الحكومة شدة، والديمقراطية هي أقلها شدة. وينجم عن ذلك أن اختلاف حجم الأمم يعنى أن أنواعاً مختلفة من الحكومة أمر مطلوب وضرورى. ولا يستطيع المرء أن يتحدث عن الحكومة الأفضل. فالاختلاف بين الديمقراطية، والأرستقراطية، والملكية هو اختلاف فى العدد، وبالتالي فى الشدة. وقد أنكر روسو ضمننا الفكرة الكلاسيكية التى تذهب إلى أن الاختلاف هو اختلاف فى الفضيلة، وأن الاختيار بين الأشكال الثلاثة لنظام الحكم هو الفعل السياسى الحاسم. ويوجه عام، للأرستقراطية متاعب أقل، فى حين أن الديمقراطية التى تتطلب فضيلة أكبر مما ينبغى هى ليست حكومة على الإطلاق تقريباً، أما توحيد الإرادات الجمعية الخاصة مع الإرادة العامة فهو أمر يسير للغاية والملكية مركزة جداً، ومشكلات خلافة العرش كبيرة جداً. فى حين أن الأرستقراطية نوع من الوسط بين متاعب الديمقراطية والملكية، غير أنها يمكن أن تصبح أسوأ نظم الحكم. وهناك أنواع ثلاثة ممكنة من الأرستقراطية هى: الوراثية، والطبيعية، والانتخابية. والنوع الأول هو الأسوأ من وجهة نظر روسو، إذ يقوم من حيث هو كذلك، على الثروة، والتفاوت نتيجة للعرف؛ ويتوهم أعضاؤه أن حقوقهم مستقلة عن إرادة الشعب. إن للشعب مصلحة طبقة جماعية تقسم المجتمع. وعندما يناقض روسو عرف الفلسفة السياسية كله، فإنه ينكر أن الأرستقراطية الحقيقية طبقة يمكن توحيدها سياسياً<sup>(١٥)</sup>. وفى المجتمعات البدائية يتم اختيار المؤهلين جيداً بصورة طبيعية فى الغالب لكى يحكموا، وهذا حل ممتاز، بيد أنه غير كاف لمجتمعات أكثر تطوراً. إن الانتخاب هو الحالة الوحيدة المشروعة لاختيار عدد محدود من الحكام؛ لأنه يضمن أنهم سيخضعون للإرادة العامة باستمرار

وبذلك لا تصبح الأرستقراطية سوى تعبير عن الواقعة التى تذهب إلى أنه فى معظم المجتمعات لا يحكم كل شخص ولهذا فإنه يجب اختيار عدد محدود من الأشخاص، ولا يعتد بمعايير المولد أو الثروة لاختيار تلك القلة، كما أن الأرستقراطية لا تمثل طريقة للحياة. ويحاول روسو، بالطبع، أن يتخذ احتياطاً لاختيار الأفضل بحق، وأن يتجنب الديماغوجية، غير أن فكرته عن الأرستقراطية ليست بعيدة عن فكرتنا اليوم عن الحكومة الشعبية أو الديمقراطية. وفضلاً عن ذلك، لا يُسمح لطبقات أن



تؤسس حقوقاً خاصة لنفسها، وقد لا ترتبط، بالتالي، طريقة خاصة للحياة بامتيازاتها الطبقية. ويحاول روسو أن يحافظ على التنوع، والامتياز الخاص بالموهبة السياسية، غير أن المبدأ الأساسى للحق السياسى هو المساواة، ويجب ألا يصبح الامتياز متحداً مع الاتفاقات أو مواضع الأرستقراطية التقليدية التى تحافظ على الوسطية تحت قناع السمو. إن تفكيره يستلزم إدانة تامة لتشجيع الفروق الطبقية التى كانت محورية بالنسبة للتفكير الكلاسيكى.

يحدث موت الحكومة عندما تضع الإرادات الجزئية نفسها محل الإرادة العامة. ويمكن أن يؤدي هذا إلى فوضى أو طغيان - فهو يؤدي إلى فوضى عندما ينطلق الأفراد كل فى اتجاهه الخاص، ويؤدي إلى طغيان عندما توجه الإرادة الخاصة لشخص واحد الحكومة. إن المشكلة السياسية كلها هى، باختصار، تأسيس العلاقة الصحيحة بين الإرادة الخاصة والإرادة العامة، إن تحول الإنسان فى انتقاله من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدنى، واكتشافه لمقدرته الخاصة لأن يريد هو الحدث المهم بالنسبة له، والاهتمام الأول والمستمر لرجل الدولة هو أن يضمن المحافظة على التحول. وتعنى المدينة القديمة تماماً بهذا الغرض: فقد كانت صغيرة بدرجة تكفى بالسماح لآى حكومة أرستقراطية، والمواطنين بأن يشاركوا فى تراث مشترك وطريقة مشتركة؛ لأن إراداتهم الخاصة يمكن أن تنغمس بسهولة كبيرة فى العرف، ولأن رجل الدولة يمكن أن يضبط السكان كلهم. إن مسألة حجم أمة ليست مسألة تحديدات فنية خالصة كما أفترض فى الغالب، فى الفكر الحديث، ولكن لها صلة بطبيعة الإمكانات البشرية. لقد اعتقد روسو أن الثورات يمكن أن تستعيد الماضى المحافظ على أسس جديدة وواعية بذاتها. إن تفكيره وحدة مدهشة من نزعة تقدمية ثورية، راديكالية، من الصدائة مع حصافة الماضى القديم وضبطه.

بدأ روسو، كما قلنا، نقده للفكر الحديث من وجهة نظر السعادة البشرية. فالحل السياسى الذى لا يحقق السعادة ليس سوى تجريد، ولا يمكن تمييز المكان الملائم لما هو سياسى إلا فى مقابل خلفية الإنسان كله. وما يثير التساؤل عما إذا كان حل كتاب

«العقد الاجتماعي» مرضياً تماماً كما يشير إليه هذا الكتاب نفسه. إن السؤال هو عما إذا كان كل الناس، لاسيما الناس الأخيار، يستطيعون أن يجدوا رضا كاملاً داخل مجتمع مدنى ممكن. وليس هناك شك فى أن كتاب «العقد الاجتماعي» يقدم أساساً، من وجهة نظر روسو، لتأسيس نظم يمكن أن يعيش فيها معظم الناس برضا عندما تصبح القوانين ضرورية بالنسبة لهم. لكن عما إذا كانت هذه النظم يمكن أن تحقق عدالة تامة تأمر بارتباط عقول وقلوب الأخيار، فإن تلك مسألة ليست واضحة تماماً. وثمة سببان يُستمدان من كتابات روسو يجعلان هذا السؤال لا مناص منه.

السبب الأول: هو سبب سياسى خالص، ويرتبط بالملكية الخاصة. لم ينظر روسو إلى الملكية على أنها استخدام عام ممكن بصورة كلية لثمار الأرض إن الملكية الخاصة ترتبط بالمجتمع المدنى ارتباطاً وثيقاً، وترتبط الناس بها. بيد أن الملكية الخاصة ليست طبيعية وهى باستمرار مصدر للتفاوت، وهى جنور السلطة فى المجتمع المدنى، ولا يمكن الفكك منها فى التأثير على تأسيس القوانين. وحتى فى مجتمع لا يوجد فيه تطرف فى الفنى والفقر، فإن التمييز يوجد، ويكون الميل باستمرار إلى تفاقم هذه الفروق. وتختلف حياة الإنسان تماماً إذا ولد غنياً أو فقيراً، فللمال دور كبير يرتبط بمقدرته على إزالة العوائق الخارجية التى تعوق حريته. إن المجتمع يحمى الأغنياء أكثر من الفقراء، وليس لدى الفقراء سرى القليل جداً لأن يفقدوه، وربما لديهم الكثير لأن يكسبوه فى تحطيم النظام القائم. ويدرك روسو ذلك فى رغبته فى تقدير إجراءات التصويت لصالح الأغنياء المتمكنين بصورة راسخة الذين يحافظون على النظام بكل مشاعرهم، إن لم يكن بصورة أنانية فقط. وبمجرد أن تصبح المساواة بين الأشخاص هى أساس الحق السياسى، حتى تصبح مشروعية تفاوت الملكية الخاصة محل نزاع بصورة كبيرة. ولا يعتقد روسو أن المساواة الحقيقية للثروة يمكن أن تتحقق بدون ثورة مستمرة وتحطيم مزايا الحياة السياسية. لكن وجهة نظره عن الملكية الخاصة لا تختلف تماماً عن وجهة نظر ماركس. فالملكية الخاصة هى علامة استفهام توضع بعد كلمات «المجتمع المدنى المشروع»<sup>(١٦)</sup>.

بيد أن ما هو أكثر أهمية هو الشك الذي أثاره البحث عن طبيعة الإنسان، وحياء روسو الخاصة، على نحو ما رأى أنه من المناسب أن يصفها للجمهور. الإنسان حيوان عاطل بطبيعته، يجد لذته الحقيقية في العاطفة، لاسيما عاطفة وجوده الخاص. ولا تمحو حركة الزمن، والأحداث هذه الطبيعة تماما. غير أن المجتمع المدني يتطلب مجهوداً وعملًا؛ لأن الإنسان ليس لديه الوقت لممارسة هذه المشاعر. إن المواطن الصالح يحتاج إلى التقدير، والحب من جانب أقرانه المواطنين؛ فهو ينظر إلى أرائهم أكثر من أن يعيش داخل ذاته كما كان يفعل الهمجي. وفضلاً عن ذلك، يتطلب المجتمع المدني الفضيلة، والفضيلة صعبة. لأن الفضيلة تعني الحياة وفقاً لمبدأ، وهو الكبح الواعي لما هو حيواني وعاطفي في الإنسان. إن الفضيلة ضرورية للمجتمع المدني، بيد أنه ليس واضحاً ما إذا كانت خيرة في ذاتها - أعني ما إذا كانت ضرباً من الكمال البشري الخاص، كما كانت الحال بالنسبة للقديس - أعني ما إذا كانت مرغوبة لذاتها بالإضافة إلى آثارها الخاصة في حفظ المجتمع. إن الإنسان الطبيعي يمتلك خيرة تدفعه إلى أن يهتم بأقرانه؛ لأن ذلك لذة بالنسبة له تماماً على نحو ما يكون إشباع حاجاته الشخصية. إنه لا يفعل شيئاً على الإطلاق لأنه ينبغي عليه أن يفعله، بل لأنه يصدر منه بصورة طبيعية. ويميز روسو بين الإنسان الأخلاقي، والإنسان الخير<sup>(١٧)</sup>. الإنسان الأخلاقي يفعل من إحساس بالواجب، ويمتلك شخصية المواطن الموثوق به. أما الإنسان الخير فيتبع غرائزه الطبيعية، وتلك هي الطبيعة الأولى التي لم يفسدها الزهو والغرور، إنه الصديق العاطفي والمحب. ويضع روسو نفسه في فئة الأشخاص الخيرين، و«اعترافاته» هي كشف عن حياة ومشاعر مثل هذا الإنسان. إنه ليس مواطناً موثقاً به ويركن إليه وإنما هو إنسان عديم النفع بالنسبة للمجتمع. إنه عاطل، وأخيراً، إنه شخص جوال متوحد، يحلم بمعنى وجوده ويستعبده تحت طبقات العرف التي تكون سبباً في ضياعه تماماً. إنه يذهب بعيداً ويعيش في البلد وحده، لا يتأثر بالمجتمع المدني. وهذا حل آخر للمشكلة البشرية، أعني أنه من المستحيل لمعظم الناس الذين لا يمتلكون قوة النفس والعقل الضروريتين أن يخلصوا أنفسهم من التبعية، ويتحرروا من التفكير عن طريق آراء المجتمع الزائفة؛ غير أنه أكثر إقناعاً ورضاً وأكثر إعجاباً لأنه قريب من تلك الطبيعة الأولى.

يستطيع المرء أن يقول إن هناك طريقين للتخلي عن حالة الطبيعة وأنهما لا يلتقيان، الأول يؤدي إلى المجتمع المدني، والثاني يؤدي إلى حالة الناس مثل روسو. ويتطلع أحد الأشخاص إلى المستقبل وإلى تحول الإنسان، بينما يتوق آخر، بحماس شديد، إلى العودة إلى الطبيعة. وليس هناك حل منسجم للمشكلة البشرية؛ وإنما هناك بدائل غير مرضية تتصارع بعضها مع بعض. فرجل الدولة ضد الشخص الذي يحلم أو الشاعر. فالواحد منهما يطرد الآخر بصورة متبادلة. إن المرء لينتابه الإحساس بالقصور والنقص من وجهة نظر روسو عن الحياة البشرية. والمجتمع المدني لا يشبع كثيراً أعماق جوانب الإنسان. والشخص الذي يحلم لا يستطيع أن يعيش عيشة راضية مع أقرانه. ولا يكون الإنسان إنساناً بحق في حالة الطبيعة، عندما لا يحدث هذا الصراع. غير أن روسو قاوم الإغراءات التي انقاد لها خلفاؤه. ولأنه كان على وعي بأن أخلاق الإنسان بيعت بخسارة عواطفه الطبيعية الأكثر متعة، وبأنها ليست سوى وسيلة لحفظ الدولة، فإنه لم يحاول أن يجعل هذه الأخلاق مطلقة مستبعداً كل شيء آخر يكون إنسانياً. إنه لم يذهب إلى أن التاريخ يتقلب، بكل سلطانه، على قوة طبيعة الإنسان. ولم يعتقد أن الإنسان يمكن أن يصبح اجتماعياً تماماً. ولم يهمل أهمية ما هو سياسي لكي يُسلم نفسه تمام لتطلعات رومانسية عن الماضي المفقود. ولا بد أن توجد كل هذه الإمكانيات في تفكيره، لكن لم يُعط كل إمكان من هذه الإمكانيات سوى حقه. ولهذا السبب يشعر المرء بأنه قدّم المشكلة البشرية في تنوعها مع عمق كبير واتساع أكثر من أي مفكر من خلفائه.

## هوامش

- (1) Rousseau's awareness of the paradoxical character of his works is well illustrated in the Letter to M. d'Alembert, in *Politics and the Arts* Letter to M. d'Alembert on the Theatre by Jean-Jacques Rousseau, trans. with notes and an introduction by Allan Bloom (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1960), p. 131, n.; and in Rousseau's *Lettre a A. Beaumont*, sixth paragraph.
- (2) *Discourse on political Economy*, in *The Social Contract and Discourses*, trans. with an introduction by G.D.H. Cole ("Everyman's Library" New York: Dutton, 1950), pp. 306-8, 323-24. This volume will be cited hereafter as *Cole's Rousseau*.
- (3) *Discourse on the Sciences and Arts*, in Jean-Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses*, ed. by Roger D. and Judith R. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964). This volume will be cited hereafter as *Masters' Discourses*.
- (4) *The Government of Poland*, in Rousseau, *Political Writings*, trans. and ed. by Frederick Wathins (New York: Nelson, 1953), chap. ii. pp. 162 ff.; cf. *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men*, in *Masters' Discourses*, pp. 78-90.
- (5) The preceding pages summarize the argument of the *Discours on the Origin and Foundations of Inequality among Men*.
- (6) *Social Contract*, I.ii-v.
- (7) *Ibid.*, I.vi.
- (8) *Ibid.*, I.vii
- (9) *Ibid.*, III.xv. Cf. *Government of Poland*, chap. vii, pp. 187-205.

- (10) Social Contract, III. xviii
- (11) Discourse on Political Economy, p. 298, in Cole's Rousseau.
- (12) Social Contract, II.vii, cf. Government of Poland, chap. II, pp. 163-65.
- (13) Social Contract, III.vii. Letter to M. d'Alembert. p. 66.
- (14) Social Contract, I.vii, III.I; Discourse on Political Economy, pp. 289-97
- (15) Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men, Masters' Discourses, p. 227, note(s) to p. 174 of the text.
- (16) Ibid., pp. 141-42.
- (17) See Rousseau's *Les Reveries du promeneur solitaire*, sixième promenade (Paris: Garnier, 1960), pp. 75-86.

## قراءات

- A. Rousseau, Jean-Jacques. Discourse on the Sciences and Arts, in Jean-Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses*, ed. by Roger D. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964).
- Rousseau, Jean-Jacques. Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men, in *ibid.*
- Rousseau, Jean-Jacques. Social Contract, bks I and II.
- B. Rousseau, Jean-Jacques. Discourse on Political Economy.
- Rousseau, Jean-Jacques. Social Contract, bks III and IV.
- Rousseau, Jean-Jacques. "The Confession of Faith of the Savoyard Vicar" in *Emile*, bk IV.
- Rousseau, Jean-Jacques. *The Government of Poland*, in *Political Writings*. Trans. and ed. F. Watkins. New York: Nelson, 1953.
- Rousseau, Jean-Jacques. Letter to M. d'Alembert on the Theatre, in *Politics and the Arts*. Trans. with notes and an introduction by Allan Bloom. Glencoe, III: The Free Press, 1960



## عمانونيل كانط

(١٧٢٤-١٨٠٤)

### الفلسفة والسياسة

أعطى كانط I. Kant للسياسة مكانة محورية وفرعية في أن معاً في فلسفته. ففي كتبه الرئيسية الثلاثة وهي «نقد العقل الخالص» (١٧٨١)، و«نقد العقل العملي» (١٧٨٨)، و«نقد ملكة الحكم» (١٧٩٠) نادراً ما يتحدث عن السياسة يتحدث عنها رلاً تلميحاً باستثناء فقرة واحدة في كتابه «نقد ملكة الحكم». وعندما يعرض تعاليمه السياسية بصورة واضحة، فإنه يفعل ذلك عن طريق وسيط إما نظرية القانون<sup>(١)</sup>، أو فلسفة التاريخ<sup>(٢)</sup>. إن كتاباته الساسية الواضحة محتصرة وعارضة في الغالب. وتؤكد التصورات والاقتراحات العملية التي يتحوى عليها هذه الكتابات الاعتقاد الذي يذهب إلى أنها أساساً وسية لربط عالين موجودين بعضهما ببعض وهما. عالم النسق الكانطي كما هو مسطور في الكتب النقدية الثلاثة، وعالم لحق الطبيعي الحديث كما طوره هوبز، ولوك، وروسو بصفة خاصة. يجاوز كانط أساتذته أحياناً، لكن حتى عندما يفعل ذلك، كما هي الحال في نظريته عن السلام الدائم عن طريق تنظيم عالمي، فإن أصالته لا تكمن في مضمون الاقتراح (الذي يستعيره في هذه الحالة من مشاريع مثل مشاريع «الأب دى سانت بير» التي علق عليها روسو)، وإنما في الأساس الفلسفي الجديد، والمحال الذي يقدمه، معبراً عنه بالفاظ قانونية تدعى أنها مستقلة عن كل تجربة، ويقيمه على فلسفته الأخلاقية، وفلسفته عن التاريخ.



يمكن تلخيص عبارة موجزة هي: حكومة جمهورية وتنظيم عالمي وبالألفاظ كانطية أكثر تمييزاً، إنها نظرية عن الدولة تقوم على القانون، ونظرية عن سلام دائم. وفي كلتا الصياغتين، تعبر هذه الألفاظ، في واقع الأمر، عن نفس الفكرة وهي فكرة الدستور القانوني، أو فكرة «سلام عن طريق القانون». وسواء داخل الدول، وبين الدول، قرن المسألة هنا هي انتقال من حالة الطبيعة التي هي حالة حرب إلى الحالة القانونية والتي هي حالة السلام. وتعريف الحالة القانونية، وفضلاً، عن ذلك تعريف الأسس التي تقوم عليها، والشروط التي تجبر على وجودها وخروجها إلى حيز الوجود، هي أهداف مجهود كانط من حيث هو فيلسوف «سياسي». ويقوم كانط بمهمته عن طريق الاعتماد على تصوراتهِ للأخلاق والتاريخ مبيئاً اعتماد السلام على القانون، والقانون على العقل، وحركة في طبيعة الأشياء نحو دولة حرة، وعاقلة، وبالتالي نحو دولة محبة للسلام.

وقد يقال إن مشروع كانط يتخذ نقطة بدائية الصراع بين العلم والأخلاق، بين الفيريا الحديثة التي طورها نيوتن بصورة منظمة، والضمير الأخلاقي الذي عبّر عنه روسو بصورة خالصة - بين الحتمية الشاملة التي تتضمنها فزياء نيوتن وحرية، لإرادة التي عبّر عنها روس - نقول إن مشروع كانط يبدأ من هذا الصراع من حيث إنه نقطة انطلاق. محاولاً حل المشكلة بجعلها راديكالية. إنه يحاول أن يبقى على المصطلحين ليس عن طريق التوفيق بينهما، ولكن بأن يعطى لصراعهما وتواجههما معاً أساساً نظرياً، أعني سان التقابل بين الطبيعة والحرية - أي بين عالم الظواهر، وعالم النومين (عالم الشيء في ذاته) إن عالم الظواهر هو عالم الأشياء في تجليها، أو في مظهرها، أما عالم النومين فهو عالم الأشياء كما تكون في ذاتها، أو كما تُعرف إذا كانت معرفتها يمكن أن تكون بدون توسط التجربة. عالم الظواهر هو العالم الذي يستطيع العلم أن يعرفه، أما عالم النومين فهو المجال الذي تكشفه الأخلاق. في هذا المجال الأخير يبلغ العقل حرية كاملة من التأثير المشروط والمحدد، من ثم، لعالم الأشياء الطبيعي. وبصورة دقيقة، في مجال العقل اللامشروط هذا يستطيع الناس أن يتخلصوا من كل شيء خارجي، يتخلصوا من كل موضوع خاص بالفعل، وبالكسب ما هو متروك لهم هو الاستقلال الذاتي - أي حرية طاعة قانون تفرضه الذات على نفسها من

احترام خالص لكلية القانون ذاته. يستلزم الانفصال الكامل لما هو تجربى عما هو «نيومينالى» وهذا يستلزم انفصلاً تاماً مكافئاً للسعادة والفضيلة. لأن السعادة هي إشباع ميولنا التجريبية، الطبيعية، بينما الفضيلة هي طاعة القانون الأخلاقى السعادة تنمى إلى نظام الطبيعة، بينما تنتمى الفضيلة إلى نظام الحرية.

غير أن كانص لا يستطيع أن يترك المسائل فى الانفصال لمطلق للمجالين. فلا بد أن يحدث وفاق بين الفضيلة والسعادة حتى تستطيع الحرية أن تعمل داخل الطبيعة، وتتقبل الطبيعة الفعل الأخلاقى، وتتقبل حتى التحول عن طريقه. ولقد حقق كانط هذا الوفاق عن طريق إثارة السؤال ما الذى نأمله الإنسان؟ ثم بيان أن الإجابة تكمن فى اتجاهين هما ما الذى نأمله فى هذه الحياة (والوضع فى الاعتبار، بالتالى، مجال الظواهر)، وما الذى يمكن أن نأمله فيما بعد. ولكى يبين كانط ما الذى يمكن أن نأمله فى العالم الآخر، فإنه يسهب فى مسلمات العقل العملى وهي: وجود <sup>١</sup>، وخلود النفس، وقد مكنته مناقشاته للقانون، وللسياسة، والغائية التاريخية، أن يبين ما يمكن للإنسطن أن يأمله هنا على الأرض

وبعد أن فصل كانط مجالى الأخلاقى والطبيعة، حاول أن يعيد وحدتهما عن طريق تقديم وسائط ونظائر بينهما. ويبنو القانون، والتاريخ، والسياسة، بوصفها المعيار الذى يتكون لتقييم إعادة الوحدة هذه. والتقييم، والمعيار بالتالى، ذو أهمية فردية، لأن مسألة العلاقة بين مجالى الطبيعة والأخلاق هي، فى حقيقة الأمر، مسألة الوجود الممكن للمجالين، التى تكون تصوراتهما ناجات لحرية، وعقل يعملان فى عالم الظواهر. ينحصر جذر السؤال الذى أثارته فلسفة كانط السياسية فى التباس مفهومى الأخلاق والسياسة، كل مفهوم فى ذاته، والاثنتان فى علاقتهما المتبادلة هذا الالتباس يشكل صياغة كانط الخاصة التى تقول إن السياسة الحقيقية هي تطبيق فلسفته الأخلاقية التى لا يمكن قبولها إلا مع قدر من التنمية. وتنشأ الصعوبة، لأنه ليس صحيحاً فقط أن فلسفة كانط السياسية يجب أن تفهم على أساس فلسفته الأخلاقية فحسب، بل قد تفهم فلسفته الأخلاقية على أساس فلسفته السياسية. وفضلاً عن ذلك، يجب أن تفهم

فلسفته السياسية، أيضاً، باستقلال عن فلسفته الأخلاقية، وتعتمد فلسفة الأخلاق عنده، في نهاية الأمر، بصورة جذرية على شروط تكمن فيما وراء السياسة ويفسر هذا الغموض، أو التناقض، تقسيم كانط وإعادة توحيد القانون والأخلاق، وتردده الغريب على أبواب فلسفة التاريخ، بينما يعطى لها مكانة حاسمة ومنفصلة

وتظهر وأفكاره الملهمة عندما نتحول من مذهب كانط بما هو كذلك إلى معناه البشرى وأفكاره الملهمة، إن أخلاق كانط ثورية ليس في حالتها النظرية فقط ، وفي أنها تقوم على الصورة الخالصة للقانون وليس على أى مضمون معين فحسب، بل في المضمون الذى لا يمكن أن تشير هذه الصورة إلا إليه، أعنى حقوق الإنسان. بيد أن لفكرة حقوق الإنسان - مثل فكرة الاستقلال الذاتى للإرادة التى تقوم عليها، والتى يدعى كانط أنها تُستنبط قبلياً - تاريخاً سابقاً هو سياسى يسلم كانط، باستمرار، بتأثير روسو الحاسم على نظرياته السياسية والأخلاقية. فأسبقية ما هو عملى على ما هو نظرى، وأسبقية ما هو أخلاقى على ما هو عقلى، وتفوق العلماء أو الفلاسفة من حيث إنهم نفوس بسيطة تطيع صوت الضمير، كل ذلك يأتى من كتابى روسو الحطاب الأول» و«مجاهرة القس سافرى بالإيمان»، تماماً مثلما تؤخذ فكرة الحرية بوصفها طاعة القانون الذى تفرضه الذات على نفسها، وفكرة تعميم الرغبات الخاصة بوصفها تكفل مشروعيتها من تعليم روسو فى كتابه «العقد الاجتماعى» وأخيراً، تتجه فلسفة التاريخ عند كانط، بوضوح، إلى كتاب روسو «مقال عن أصل التفاوت»

إن إدراك «مذهب روسو» فى أخلاق كانط هو إدراك الإلهام السياسى لتلك الفلسفة بصورة مباشرة. غير أن دعوة كانط إلى تغيير مذهب روسو وإصلاحه - أعنى تحويله لتعميم الرغبات أو لإرادات إلى تعميم القواعد - والنتائج التى استمدها منه فى نظريته عن المسلمات أنتجت، فى الوقت نفسه، أخلاقاً ليست سياسيه ولا يمكن أن تنطبق على السياسة. والسؤال عما إذا كانت أخلاق كانط سياسية، وعما إذا كانت تحتاج إلى السياسة، أو تعتمد عليها، فإن هذين سؤالين يمكن أن يُسألا بالنسبة لمصادر هذه الأخلاق أو الأفكار التى ألهمتها، ومضمونها، وتطبيقها، أو نتائجها.

لا مفر من أن نسأل أيضاً عما إذا كانت سياسة كانط أخلاقية، أى عما إذا كانت تعتمد فى كل جانب على أخلاق العقل العملى. وهكذا، يظهر السلام الدائم على أنه الخير السياسى الأسمى، لأن العقل العملى يُحرّم، بالفعل الحرب بصورة مطلقة؛ بيد أنه يتم بيان السلام أيضاً بطريقة هوبز ولوك من حيث إنه لا يمكن الاستغناء عنه للحياة والملكية، أعنى أنه خير من أجل غاية ما، أو السعادة فى مجال الطبيعة واللاحرية. كما أن لحالة المجتمع المدنى مضموناً أخلاقياً لأنها حالة ذلك الاحترام للحقوق التى هى أساس الحرية، والكرامة البشرية لكن بينما تلحأ فلسفة التاريخ إلى عمل إرادة خيرة (إرادة أخلاقية) لإيجاد الحالة المدنية الحقيقية، فإن كانط يدرك أن الطبيعة تجبر التقدم نحو تلك الحالة لكى تعتمد على الانفعال، وعدم الانسجام، والحرب كما أن فكرة الحكومة الجمهورية الحقيقية لا يمكن أن تتراعى إلا بالنسبة لسياسى أخلاقى، أعنى شخصاً يخضع السياسة للأخلاق بصورة دقيقة ولا يكون تحقيق السلام الدائم بالنسبة له مهمة فنية، وإنما مهمة أخلاقية حقيقية، وفى الوقت نفسه لا تفترض الحكومة الجمهورية الكمال فى مواطنيها فحسب، ولكن يكون تأسيس المجتمع المدنى بوجه عام ممكناً بين شياطين إذا كانوا أذكىاء (عقلاء)<sup>(٦)</sup>. وهكذا تبدو الأخلاق والسياسة على أنهما تلتقيان أحياناً، وعلى أنهما توجدان معاً على خطط مختلفة. وقد نستبق نتائجنا بحيث نقول إن ما يجعل هذه المشكلة صعبة وشيقة من جهة المذهب الكانطى، وما يجعل المذهب الكانطى، بدوره كذلك، من جهة الفلسفة السياسية، هو أنه ينشأ من مصدر واحد ليس فقط الأسس الراسخة والقوية فحسب، بل أيضاً ينشأ فصل الأخلاق عن السياسة أيضاً؛ بينما يقوم الأهمية السياسية لهذا المذهب، فضلاً عن ذلك، على قدرته على أن يقرب الأخلاق والسياسة من بعضهما. صحيح أن انفصال العالمين أكثر إقناعاً من التوفيق، لأن نقاء النفس، والأمل فى تقدمها اللامحدود فى عالم آخر جوهرى للأخلاق بصورة أكبر مما تكون الحكومة الجمهورية والتقدم اللامحدود فى هذا العالم نحو السلام لدائم، وبدلعكس، تشير مشكلة المجتمع المدنى بصورة فعالة إلى متطلبات السعادة والأمن أكثر من مشكلة لأخلاق ومع ذلك، فإنه صحيح أيضاً أن كانط ليس مهماً بالنسبة للفلسفة بصورة فريدة فحسب بل هو مهم أيضاً بالنسبة

للضمير السياسى، ويرجع ذلك، بدقة، إلى النتائج السياسية لتعاليمه الأخلاقية، والبعد الأخلاقى لتعاليمه السياسية فقد أضفى على موضوعات أخلاقية صبغة سياسية مباشرة، وكسا موضوعات سياسية هيئة أخلاقية مقدسة. وأى شخص ينظر بجدية، إلى أساس الليبرالية والديمقراطية يكتشف عاطفة أخلاقية فيها تغيب عند هوبز، ولوك، وحتى عند روسو، ولكن كانط فقد أعطى لها تدعيمًا نظريًا.

تصل مسألة العلاقة بين الأخلاق والسياسة عند كانط إلى أزمة فى تعليمه الذى يخص احترام كرامة الإنسان. إن المشكلة الجوهرية للسياسة عند كانط هى طبيعة حقوق الإنسان، والحالة الفلسفية والأخلاقية لها. ولذلك فإننا سنتجه إلى هذا الموضوع الآن.

## حقوق الإنسان

يعبر مشروع كانط لصالح لحقوق الإنسان عن نفسه فى نية لإرساء أساس أخلاقى غير مشروط للحرية السياسية، والمساواة، أو لتحرير الناس عن طريق تنويرهم بحقوقهم، وبيان للجميع أن حرية التشريع هى الأساس لمشروع الوحيد لطاعة الرعية.

ولكى نفهم المسألة بصورة أفضل، فلننظر إلى علاقة كانط بروسو، وهيوم، اللذين، كما يرى كنط، قدما نقطة الانطلاق لفلسفته، ودفعاه، بصورة حاسمة، لأن يتعهد بمثل هذا المشروع. لقد سجل كانط الأثر القوى الذى كان لروسو عيه فيقول «إننى بطبيعتى باحث. إننى أشعر إلى حد كبير بظلماً للمعرفة، ورغبة قلقاً للتقدم فيها، بالإضافة إلى الرضا بكل تقدم. لقد كان هناك وقت عندما اعتقدت أن هذا وحده يمكن أن يؤلف شرف البشرية واحتقرت الإنسان العادى الذى لا يعرف شيئاً. فردنى روسو إلى الصواب. فاخترت هذا التمييز الوهمى وتعلمت احترام الموجودات البشرية، وسأناظر إلى نفسى على أننى عديم النفع بصورة أكبر من العمال العاديين إذا لم أعتقد أن هذه النظرة يمكن أن تعطى قيمة للآخرين كلهم عن طريق إثبات حقوق الإنسان»<sup>(٤)</sup>. أما

بالنسبة لهيوم، فقد كتب كانط يقول «إننى أعترف أن انتقادات ديفيد هيوم كانت أول ما أيفظ سباتى الدجماطيقى منذ سنوات كثيرة، وأعطت أبحاثى فى الفلسفة النظرية اتجأها مغايراً تماماً»<sup>(٥)</sup>.

كان روسو هو الإلهام الإيجابى الذى عدل كانط على أساس تصوره للقيمة البشرية، ومهمة الفلسفة وكان لهذه القمة ولتلك المهمة تأثير سياسى مباشر. قِيلَ كانط من روسو أسبقية الأخلاق على الفلسفة، والفعل على التأمل، والعقل العملى على العقل النظرى؛ لأن الاعتقاد أن أسبقية الأخلاق يستلزم القيمة المتساوية لكل الناس، والاعتقاد أن الأخلاق وإدراك حقوق الإنسان يتفقان بصورة جوهرية. بيد أن أسبقية الفعل على التأمل تتضمن أسبقية الحرية على الطبيعة، أى أن أسبقية العقل العملى تتضمن نقد العقل لنظرى، أعنى أسبقية كل من العلم والميتافيزيقا. لقد جعلت النزعة الشكية عند هيوم كلاً من العلم والميتافيزيقا محل نزاع وشك، وأيقظت، من ثم، كانط من سباته الدجماطيقى إذ اضطر كانط إلى أن يفتش عن الأسس الحقيقية والعقلية للعلم، وأن يبين، بالتالى، حدوده، وأن يضع من ثم، رفض الميتافيزيقا (النظرية) على أساس راسخ.

لقد أثبت هيوم أن الأفكار الأساسية - مثل الضرورة والعلية - تكون صحيحة ومبررة بالنسبة لنا عن طريق التجربة، وليس عن طريق العقل وقِيلَ كانط حكم هيوم السلبي على «المذهب الدجماطيقى» للفكر المهيمن، أعنى أنه قبل نقده لفشل الفلاسفة فى أن ينظروا إلى الدقة الممكنة لمعظم أفكارهم الأساسية، لكنه رفض الجانب الإيجابى من مذهب هيوم، أعنى نزعة التجريبية. وطالب كانط بأن تؤسس المبادئ التى تدعم فهمنا، لاسيما العلية، بصورة أفضل مما تؤسس على التجربة المحض، خشية أن تصبح ضرورتها وكليتها غير معقولتين، ويُفقد، بالتالى، إمكان العلم، وبصفة خاصة الفيزياء الرياضية.

يصرخ كانط المشكلة عن طريق التمييز بين أحكام تحليلية، وأحكام تركيبية. الأحكام التحليلية هى تلك الأحكام التى يحتوى فيها الموضوع نفسه، أو يتضمن،

المحمول تماماً، حتى إن المحمول لا يوضح سوى شيء قليل من قبل عندما يُنطق الموضوع، ولا يقدم أى معرفة جديدة. وبالتالي، فإن صحة الأحكام التحليلية مستقلة عن التجربة، لأن هذه الأحكام قبلية *apriori* أما الأحكام التركيبية (التأليفية) فهي تلك الأحكام التى يضيف فيها المحمول شيئاً إلى ما يمكن أن يمتلكه الشخص الذى يفكر فى الحكم فى ذهنه عند نطق الموضوع نفسه. إن الأحكام التى تقام على التجربة هى أحكام تركيبية بالضرورة، أى أنها أحكام تركيبية بعدية. غير أن التجربة من حيث هى كذلك لا تكون ممكنة إذا لم تكن هناك أحكام تركيبية قبلية - أعنى أحكاماً ذات ضرورة قطعية، وصحة كلية - ولذلك لا يمكن أن تكون صحيحة ومبررة عن طريق التجربة فكل تجربة تفترض مبدأ العلية، مثلاً، الذى لا يكون تحليلياً، كما بين هيوم، والذى لا يمكن أن يُستمد من التجربة، لأنه فرض سبق على كل تجربة ممكنة، كما أخفق هيوم فى بيان ذلك. غير أن العلية ليست هى المبدأ الوحيد من هذا النوع فهناك نسق كلى من المقولات وصور العيان (الحدس) *intuition* الخالص (أى المكان والزمان) ويمدّ تعاون المقولات وصور العيان الخالص (الحدس) بالإطار الذى يجعل علم الطبيعة ممكناً وهكذا، ليس علم الطبيعة. أعنى علم العالم الظاهرى تأملاً لحقيقة توجد خارجنا، بل هو، بالأحرى، إرساء قانون للطبيعة عن طريقنا. أعنى أن نضغى على الأشياء ما نستطيع أن نعرفه عنها «قبلياً» فقط إن علم الطبيعة هو، بصورة أساسية، النتائج «التلقائى» للفهم، من حيث إنه يتميز عن «استقبال» الحواس إن العقل العملى هو الذى يسمح لنا بأن نشارك فى العالم المعقول، لكى نهرب فى الوقت نفسه من سلبية التأمل المحض، والنسبية التجريبية لعالم الظواهر، ذلك العالم الذى يكون العقل النظرى محدداً به. ويتحقق الصعود من الحتمية نحو التلقائية عن طريق اكتشاف حرية العقل العملى وتجد هذه الحرية ذروتها فى حرية الإنسان الأخلاقى، أو فى أخلاقية صحيحة.

إن لأسبقية العقل العملى نتيجتين مزوجتين هما أنه يجلب الراحة من عدم إمكان معرفة العالم من حيث إنه كذلك فى ذاته عن طريق إعطاء كل الناس - على حد سواء - قرّباً من الحقيقة العميقة، التى هى الحقيقة الأخلاقية. وعن طريق التحدى المستمر للعالم التجريبى المحض عن طريق العقل العملى، يفضى إلى تخلص صياغات

الناس الأخلاقية وسياسية من تجربة الماضي. «ومن جهة لطبيعة، فإن التجربة هي التي تمدنا، بدون شك، بقواعد الحقيقة كلها ومصدرها، أما من جهة القوانين الأخلاقية، من جهة أخرى، فإن التجربة وأسفاها' لى اللوهم، ونحن نستهن مصدر أن نستمد أو نحدد قوانين ما ينبغي علينا أن نفعله عن طريق تجربتنا عما نفعله»<sup>(١)</sup>

ينتقل الصور الجديد للذهن، عن طريق أسبقية ما هو عملي، إلى التمييز الجذري بين «ما هو كائن» is و«ما ينبغي أن يكون» ought (وهو تمييز موجود عند هيوم، ولكن كانط أوضحه بإسهاب لأول مرة)، ثم ينتقل إلى الصورية الأخلاقية والمذهبية السياسية والقانونية. لابد أن تُعرف حقوق الإنسان «بصورة قبلية»، وصحيحة، ويمكن المطالبة بها بصورة كلية. إنها لا يمكن أن تملك، بوصفها مصدراً ومضموناً، إلا تلك الحرية الراديكالية التي ترتبط بمهية الموجود العاقل من حيث إنه كذلك. ولأن هذه الحرية مستقلة عن طبيعة الكون، وطبيعة الإنسان، وطبيعة المجتمع، فإنه لا يمكن تعريفها عن طريق تحقيق الغايات، ولا تُطبق عن طريق ظروف محددة أو حادثة. إن نقد العقل النظري الذي بدأه هيوم يفتح الطريق لحرية رديكالية للإنسان عن طريق استبعاد كل شيء يمكن أن يفرض قوانين على الحرية خارج الحرية نفسها ويدين كانط بأصل هذه الحرية، ونتائجها الأخلاقية والسياسية. أعنى النقطة الحقيقية للانطلاق، والتعيين الصحيح لهذا المسعى، نقول إنه يدين بذلك لتأثير روسو.

وهناك صدى لهذا التأثير في العبارة الشهيرة التي تفتح القسم الأول من كتاب كانط «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» وهي «لا شيء يمكن تصوره في العالم، أو حتى خارجه، يمكن أن يوصف بأنه خير بدون قيد سوى الإرادة الخيرة». فالفضائل نفسها ليست خيرة ببساطة، لأن إرادة سيئة يمكن أن تستخدمها استخدامات فاسدة إن الأخلاق ليست من أجل لسعادة، أو كمال طبيعة الإنسان، فالأخلاق هي التي تُعطى، على العكس، قيمة لهذه السعادة ولذلك الكمال. إن خيرية الإرادة الخيرة لا تكون صحيحة ولا تُبرر، على العكس، عن طريق تحقيق غاية الإرادة المرغوب فيها، ولا تنقص عن طريق إخفاقها في تحقيق غايتها.



ونستطيع، من ثم، أن نشرع في إدراك الجانبين اللذين يميزن تعاليم كنط السياسية والأخلاقية - وهما مطالبته بالطاعة والتحرر؛ لأن كليهما يذعنان للحرية ويتباهيان بها. لأن الأخلاق، أو الإرادة الخيرة، تكمن في الفعل ليس بصورة تطابق القانون فحسب، وإنما من احترام للقانون الذي تقدم له طاعة مطلقة. لكن طالما أن القانون تعبير عن الاستقلال الذاتي للذات، فإنه لا يكون بمثابة سلطة خارجية، ولكن بمثابة إرادته الخاصة. إن الإرادة الخيرة من حيث إنها خيرة في ذاتها باستقلال عن أى تأثير قد تمتلكه، وتحل محل الله أو الطبيعة إلى حد ما، من حيث إنها تؤلف في ذاتها الخير الأقصى. إن الأشخاص الذين يتباهون بذكائهم، أو بسعادتهم، تنقص قيمتهم؛ لأنه في الفرد المتواضع الذي يخضع للقانون إلى أقصى حد يرتفع الإنسان، عن طريق خيرية الإرادة، إلى سيادة ليس لها نظير.

لهذا المذهب الثورى عن أسبقية الأخلاق وجوهرها مضامين سياسية متعددة. المضمون الأول والأكثر وضوحاً، أنه يدعم، بصورة قوية، الإيمان بالمساواة البشرية، والحث من قدر المصادر الطبيعية والاجتماعية المتنوعة (أى المصدر التجريبية) للتفاوت، وتدعيم القول بأن تمييز الإنسان لا يعتمد إلا على خاصيته بوصفه موجوداً أخلاقياً. بيد أن كل إنسان يستطيع أن يمتلك إرادة خيرة، الشئ الوحيد الضرورى، والشئ الوحيد الخير في ذاته وينتج من ذلك، بالتالى أن يحترم الجميع مساواة كل الناس بالمعنى الحاسم، وقيمتهم المطلقة. ليست المنزلة الموروثة فحسب، وإنما تحقير الشخص عن طريق شخص آخر، أو أمامه، اعتداء على مساواة الإنسان واستقلاله الذاتى.

يضع الانتقال من أسبقية الأخلاق عن طريق كرامة الذات الأخلاقية إلى مساواة كل الناس صعوبة ومشكلة هامة. فهل كرامة الذات الأخلاقية، أو قيمتها المطلقة من حيث إنها مُشرّع تخص كل الناس، أو لا تخص سوى أولئك الذين يؤدون وجبهم، أى أنها تخص الإنسان القادر على أن يفعل بصورة أخلاقية، أو الإنسان الذى يعمل فعلاً بصورة أخلاقية؟ وإذا كان لأمر الأول، فإلى أى مدى ينبغي ترجمة الكرامة الكاملة للإنسان وحقوقه بوصفه قادراً على أن يؤدى واجبه إلى أُنْدَاد سياسيين واجتماعيين؟

إجابة كانط عن السؤال الأول ليست واضحة. ففي معظم فقرات كتابه «المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق» يدعم الشرط الضيق والأكثر صرامة عن طريق سلوك الإنسان بالفعل بصورة أخلاقية ومع ذلك، يسود بصورة قاطعة في الجزء الثاني من العمل المسمى «ميتافيزيقا الأخلاق» (أى نظرية الفضيلة)، يسود بصورة قاطعة التصور الأوسع حيث يؤكد كانط على الحقوق التي يطالب بها الآخرون التي تنتج من إمكان احترام كل موجود بشري بما هو كذلك. غير أننا نجد في هذا المكان توضيحاً للتصورات الضيقة والواسعة، على الأقل بقدر ما يكون الاهتمام موجهاً إلى واجبات الناس تجاه كل منهم نحو الآخر إن كل شخص جدير بالاحترام من كل شخص آخر، ويدين، بدوره، لكل منهم بالاحترام وعبارة: «إن الإنسانية نفسها كرامة» تعنى أن الإنسان لا يمكن أن يعامل، ولا حتى أن يعامل نفسه كوسيلة، بل لابد أن يعامل على أنه غاية فقط وباستمرار. «وتكمن كرامته (أى شخصيته)، بصورة دقيقة، فى هذا»، وهو ملزم بأن يعرف من الناحية العملية هذه الكرامة بالنسبة لكل الناس «إننى لا أستطيع أن أنكر على شخص فاسد كل الاحترام الذى تؤهله له على الأقل صفته كإنسان، ذلك الاحترام الذى لا يمكن أن ينتزع منه» ويظل ذلك صحيحاً حتى على لرعم من أن أفعاله تجعله غير جدير بها». إن صنوف اللوم والإدانة التى تستند عليها حتى عندما ترتبط، بالإزراء الصامت للفرد الذى يتحدث عنه، ولا تفصل عنه،، إذ ينبغى «ألا تؤدى إلى إرداء كامس للشخص الفاسد، ولا إلى إنكار كل قيمة أخلاقية فيه» لأن ذلك يعنى أنه عاجز عن تحسين ذاته، ولا يمكن أن يتفق غير قادر على أن يطور نفسه، مع فكرة الإنسان الذى، من حيث هو كذلك، أى بوصفه موجوداً أخلاقياً، لا يمكن أن يفقد، على الإطلاق، كل ميل نحو ما هو خير»<sup>(٧)</sup>.

الكرامة التى لا تنتمى إلا إلى الإنسان الأخلاقى نفرص عليه واجب معاملة كل الناس باحترام لأن كرامة الإنسان الأخلاقى فى حالة الفعل تعود على النوع، لأنها تعود على كل الناس الأخلاقيين بالقوة، أى الذين يمتلكون ميلاً إلى الخير الذى يميزهم، من حيث إنهم قد يكونون أشراراً، عن كل الحيوانات، ويجعلهم مثل الإنسان الأخلاقى. إن الناس ليسوا متساويين فى الكرامة، غير أنه ينبغى على المرء أن يعاملهم كما لو

كنوا متساويين. ولا يقوم حق الفرد في أن يُعامل بوصفه متسويًا أو على الأقل في أن يرى جوانب معينة من كرامته تُحترم على كونه منسويًا، أو يمكن احترامه، وإنما على واجب معاملة كل الناس بوصفهم متساويين ويمكن احترامهم. إنه لا يقوم على أسبقية الأخلاق بقدر ما يقوم على مضمونها وإذا قام احترام حقوق الإنسان على الأخلاق، فإن ذلك يرجع إلى أن الأخلاق تُعرّف بأنها احترام لحقوق الإنسان. إن مضمون الأخلاق يبدو بوصفه استنباطًا (أي بصورة قبلية) من عموميه أو كلية الأخلاق. ويفترب خط الصورة الأخلاقية من تعريف الأفق السياسي في عالم تستطير عليه أفكار التعميم عن لبشرية العاقلة من حيث إنها غاية في ذاتها، وعن مملكة الغايات، والاستقلال الذاتي.

تنبثق القيمة الأخلاقية لفعل من الأفعال من خيرية الإرادة التي تحت على هذا الفعل، والتي تعنى، بدورها، صفاء هذه الإرادة - أعني خيرية الإرادة في تجردها عن كل غاية تجريبية ويتضمن نقاء الإرادة تطهيرها من كل قصد مادي، أي بحث يكون تحريك الإرادة عن طريق احترامها لذاتها فقط، واحترامها للمبدأ الصوري للإرادة بوجه عام، ومعنى آخر احترام القانون من حيث هو كذلك. والواجب نفسه يعنى ضرورة أداء فعل من احترام للقانون لكن كيف يجد الإنسان الأخلاق القانون الذي يجب أن يحكم كل فعل من أفعال حياته؟ كيف يعرف الشخص نوا إرادة خيرة واجبه؟ يبرهن معيار كانط للإرادة الخيرية على أنه التعميم، مثلما أن معيار «روسو» بالنسبة للإرادة العامة هو التعميم. ويتطلب معيار كانط أن يسأل المرء نفسه في بداية الفعل عما إذا كانت القاعدة التي تحكم فعله الذي يقصده أو ينوي القيام به («هل حاجتي الملحة تبرر هذا الانطلاق من الأمانة» مثلاً) وهل يمكن أن تصبح القانون الكلي للفعل بالنسبة لكل الناس بدون تحطيم الفعل نفسه. فمثلاً الشخص الذي يحتاج إلى قرض فمثلاً ويعلم أنه لن يستطيع أن يرده على الإطلاق. هل يعد أن يفعل ذلك «أي أن يرده» على الرغم من هذا؟ إذا تعهد كل الناس بأن يردوا حتى مع علمهم أنهم لا يستطيعون أن يفوا بوعودهم، فإن العهود ستصبح عديمة القيمة بصورة كلية إن وعده الكاذب، إذا تم تعميمه، يلغى الوعود - كما يلغى الاقتراض الذي هو هدف الوعد إن القاعدة

المتناقضة ذاتياً، أو غير العاقلة، لا يمكن أن تكون القانون بالنسبة لموجود عاقل. وينجم عن هذا أن المرء لا يبرم عهداً يتوقع أنه لن يستطيع الوفاء به. ويسمى كانط القول بأن المرء يجب أن لا يفعل إلا وفقاً لمعيار إمكان تعميم فعله «بالأمر المطلق» Categorical imperative - أى الأمر الذى يلزم بصورة مطلقة، أو بصورة كلية، وليس بصورة مشروطة، أو بالنظر إلى ظروف معينة، وحاجات، أو غايات ترتبط بالفعل. «افعل كما لو ترتفع قاعدة فعلك عن طريق إرادتك لتكون قانوناً عاماً للطبيعة»<sup>(\*)</sup>. وليس هناك سوى أمر مطلق واحد، وهو أمر الكلية غير أن كانط يفصل هذه الكلية بتقديم ثلاث صيغات متبادلة للأمر المطلق - أعنى صياغات تساعد على الكشف عن المعنى البشرى، وأساس الواجب.

تبحث الصيغة الثانية عن المبدأ العملى الموضوعى الذى تحدد الإرادة نفسها بواسطته ويعد أن يرفض كانط الأمر المشروط للغاية الذاتية للموجود العاقل الذى يستهدف أغراضه الجبرئية الخاصة، فإنه يطالب بأن تتجه الإرادة إلى غايات صحيحة فى ذاتها بصورة مطلقة. غير أن الغايات فى ذاتها الوحيدة الممكنة التى هى غاية موضوعية هى الموجودات العاقلة بما هى كذلك. إن المبدأ العملى الموضوعى الأسمى الذى يمكن أن تستنبط منه هو، وفقاً للصيغة الثانية للأمر المطلق، «افعل كما لو تعامل الإنسانية، فى شخصك وفى شخص كل إنسان آخر. كما لو كانت دائماً غاية، ولا تعاملها كما لو كانت مجرد وسيلة»<sup>(\*\*)</sup>. إن هذه الصيغة للأمر المطلق هى التى تقدم، بصورة مباشرة، الأساس الأخلاقى للنظرية السياسية لحقوق الإنسان. ومخالفة واجب احترام الإنسان بوصفه غاية فى ذاته تتجلى بصورة كبيرة فى هجوم على الحرية والملكية، حيث لا يكون

(\*) فى الترجمة العربية «افعل كما لو كان على مسأمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعى عام». راجع تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوى، الدار القومية للصناعة والبشر بالقاهرة عام ١٩٩١ ص ٢٦ «المراجع»

(\*\*) يقول كانط «وهكذا يمكن أن نضع الأمر العملى على الصورة التالية افعل العمل بحيث تعامل الإنسانية فى شخصيك وفى شخص كل إنسان سوياً بوضوح دائماً وفى نفس الوقت غاية أن أنها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة». المرجع السابق ص ٢٧ «المراجع»

القصد سوى معاملة المرء للموجودات العاقلة على أنهم وسائل أو أدوات وليس بوصفهم كائنات تستطيع أن تشارك في غايات الفعل الذي نتحدث عنه<sup>(٩)</sup>.

المطلب الذي يقول إنه يجب معاملة كل الناس بوصفهم غايات في ذاتها يفيق نطاق الحرية بطريقة واضحة، لكن لأنه يتضمن إغفال كل الغايات الذاتية عن طريق «القدون»، فإن هذه الصيغة تُفضى إلى فكرة الاستقلال الذاتي<sup>(\*)</sup>، أى فكرة الإرادة التى تضع قانونها الخاص، ولا تخضع له إلا من حيث أنه تعينها الحاص. ويصور هذا المبدأ الثالث، أعنى مبدأ الاستقلال الذاتى، إرادة كل موجود عاقل بأنها تؤلف تشريعاً كلياً. أعنى تصوراً يؤدي، بدوره، إلى التصور المثلث لـ «مملكة الغايات». و«المملكة» هى الرابطة المنظمة لموجودات عاقلة متعددة عن طريق قوانين عامة مشتركة. ومملكة الغايات هى ارتباط الموجودات العاقلة التى تربطها قوانين موضوعية تهدف، بدقة، إلى ضم هذه الموجودات من حيث إنهم غايات، وأيضاً من حيث إنها تعين بعضها بعضاً على تحقيق أغراضها الخاصة، أعنى بوصفها وسيلة. وليست النتائج فحسب سياسية فى طبيعتها، وبإل حتى صياغة مبدأ كاسط للأخلاق فالواجب يشر إلى النظام، أو المجتمع

والواقع أن كائناتها يشدد، على الاختلاف بين فكرة لمجتمع الأخلاقى. التى تكون داخلية وكنية، وفكرة المجتمع السياسى، التى تكون خارجية وجزئية. ومع ذلك للمجتمع الأخلاقى بناء سياسى «ينتمى الموجود العاقل إلى مملكة الغايات من حيث إنه عضو منه عندما، يفرض قوانين كلية عليها، ويخضع لهذه القوانين أيضاً إنه ينتمى إليها من حيث إنه حاكم بمعنى أنه عندما يفرض قوانين، فإنه لا يخضع لإرادة غريبة... فى مملكة الغايات، لا يتحدث الواجب إلى الحاكم، وإنما يتحدث إلى كل عضو، وإلى الجميع بنفس الدرجة»<sup>(١٠)</sup>. ومملكة الغايات جمهورية، تقوم على التبادل. ولا يمكن المعالاة فى أهمية التبادل بالنسبة للأخلاق فالواجب ليس شيئاً سوى أنه الضرورة العملية للفعل

(\*) يقصد كاسط بمصطلح Autonomon الاستقلال الذاتى للإرادة أى أن تشرع لنفسها «المراجع»

وفقاً لمبدأ التبادل، الذى لا يقدم تعبيراً لمساواة الموجودات البشرية فى الكرامة فحسب، بل للأساس من هذا فى العقلانية. إن التبادل مبدأ ليس له مثيل للتفاعل بين الموجودات العاقلة، الموجودات التى تكيف علاقاتها بعضها مع بعض بموضوعية.

يصبح مجال علاقات الناس بعضهم ببعض، لمجال الذى تسيطر عليه العدالة، التى لا تكون - بالمعنى الكلاسيكى - سوى جزء من مجال الفضيلة، محادياً، عند كانط، للفضيلة تماماً يحط كانط، فى بداية كتابه «المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق» من قدر ثلاث من الفضائل الأربع الرئيسية، وهى الشجاعة، والاعتدال، والذكاء (\*). لأنها يمكن أن تكون سيئة وضارة إذا لم تلازمها الإرادة الخيرة والآن نستطيع أن نفهم لماذا لم يدرج الفضيلة الرابعة، وهى العدالة، فى الحط من التقدير لأن الإرادة الخيرة تميل إلى أن تتوحد بالعدالة. ولم يبين أحد بصورة أقوى من كانط خضوع العواطف لعقل، ووجود ترتيب هرمى عمودى فى الإنسان ومع ذلك، لم يتحقق تحديد الرغبات البشرية «بصورة عمودية» عن طريق كانط، كما هى الحال عند روسو من قبله، أى عن طريق المطابقة لمرتب هرمى طبيعى فى الإنسان، وإنما «بصورة جانبية»، أى عن طريق التحديد المتبادل (التبادلى) لحريات ولأفراد واحترامها إن فكرة مملكة الغايات، التى تبين من حيث هى كذلك أن التعميم مهم لربط الاستقلال الذاتى، والتحديد المتبادل للحرية، توضح الدين الثقيل لذى تدين به أخلاق كانط لسياسة عند روسو. كما أنها تبين إلى أى مدى تجاوز أخلاق كانط، فى صورتها العاقلة، سياسة روسو فى جعل تبادل الحقوق والواجبات، وأسبقية الحقوق والواجبات على الفضيلة إريديكالياً، على المستوى الأخلاقى.

(\*) الفضائل الأربع الرئيسية عند اليونان كما عرضها أفلاطون فى الجمهورية هى الاعتدال والشجاعة والحكمة ثم العدالة (راجع محاضرة الجمهورية ٢٢٤ - أ) وقد خطط كانط من شأنها كى يعلى من شأن الإرادة والخدمة ' إذ «المهم الإرادة» التى سوف تستخدم هذه الفضائل، راجع تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص ٧١ من لترجمة السابقة ' حيث يقول إن الهبات الطبيعية كلها قد تصبح سيئة بالغة السوء إذا استخدمتها إرادة سيئة «المراجع»

يتم التشديد على هذه الأسبقية في كتابه «ميتافيزيقا الأخلاق»، حيث يميز كانط بين الواجبات القانونية، والواجبات التي سببها الفضيلة، وينسب أسبقية متميزة إلى الواجبات القانونية. تنطبق الواجبات القانونية على أفعال خارجية، تخضع للقيود الخارجية للتشريع، أما الواجبات التي تأمر بها الفضيلة فإنها تنطبق على القوعد الموجودة وراء الأفعال، أي على النوايا لداخلية التي تتجه نحو غاية ينبغي أن تكون واجباً، لكنها لا يمكن أن تُقصد من الخارج. وعلى الرغم من أن الواجبات القانونية لا تعالج إلا أفعالاً خارجية، فإنها تتقدم على واجبات الفضيلة، على الرغم من أن هذه الواجبات ترتبط بالنية والإرادة الخيرة، لأن الواجبات لقانونية هي نفسها من ماهية الأخلاق، تحدد على نحو ما يفعل تبادل الحقوق والواجبات بأن تطالب كل إنسان بأن يحترم حقوق الإنسان في الآخرين وفي نفسه في آن معاً

تعين الواجبات القانونية أوامر العدالة وهي أولاً احترام حق البشرية بداخل المرء عن طريق الرفض بالسماح للآخرين أن يعاملوا المرء بوصفه مجرد وسيلة، وعن طريق المصالية بأن يُعامل بوصفه غاية، وثانياً عدم إلحاق الضرر والأذى بأي شخص، وثالثاً. ومما سبق، ضرورة الدخول في مجتمع تصان فيه الملكية الخاصة لشخص ضد الآخرين. وتوجه الفضيلة الناس إلى الغايات التي لها طابع الواجبات - أي كمال المرء وسعادة الآخرين. إن الواجبات القانونية محددة وكاملة، أما تلك الواجبات التي تفرضها الفضيلة فإنها واسعة وناقصة طالما أن أوامرها لا بد أن تترك مجالاً لاختيار الناس الحر. وتتقدم الواجبات القانونية على الواجبات الأخلاقية فقبل أن تصرف انتباهك إلى سعادة الأشخاص الآخرين، فإن عليك أن تكون قلقاً وجزعاً على حقوقهم إن حب الإنسانية مشروط، واحترام حقوقها هو واجب مقدس ومطلق إن الممارسة يمكن أن تُصغى أسبقية دون مساومة على الأخلاق، لأن الفرض الخارجي أو القانونية والأخلاق الداخلية يمكن أن تلتقى في احترام حقوق الإنسان.

تعرض عيث محاولة كانط لأن يستنبط السياسة من الأخلاق صعوبات خطيرة. فعلى الرغم من أنه يستمد من الأخلاق قداسة القانون، والواجب اللامشروط لاحترامه،

فإنه صحيح أيضاً أنه يفصل القانون عن الأخلاق بصورة جذرية لأن نظريته القانونية تتضمن داخل الحق فى الحرية (الحق الفطرى الوحيد والذي هو ومصدر كل حق آخر) الحق فى الكذب، بينما نظريته الأخلاقية لا تسمح بالكذب تحت أى ظرف. لقد طور كانط واجباً أخلاقياً مطلقاً لاحترام الحق المحايد من الناحية الأخلاقية، حتى إذا كان حقاً فى عدم الأخلاقية.

ويوجد وراء هذا التوتر بين الإلزام والحياد الأخلاقى لحقوق الإنسان التوتر الأكثر عمومية وراديكالية بين واجب طاعة قوانين خارجية والمضمون العارض. وغير الأخلاقى فى الغالب لتلك القوانين ولا تكون مطابقة القوانين لحقوق الإنسان أو للإرادة العامة ضماناً لأخلاقيتها فحسب، ولكن هذه المطابقة لا تكون الشرط الضرورى لواجب الرعية الأخلاقى فى طاعة السلطة من وجب صاحب السيادة أن يسلك وفقاً للإرادة العامة، ومن واجب الرعية أن تطيع القانون طالما بقى قائماً غير أن مشكلة انطباق الأخلاق على السياسة تصبح أكثر خطورة وتفضى إلى توتر جديد إن القوانين السياسية الموجودة، أو التوجيهات السياسية، تعارض كلاً من حقوق الإنسان، ومتطلبات الأخلاق إلى حد ما إن هذه القوانين لا تأذن بأفعال تخالف الأخلاق فحسب، بل تفرض مثل هذه الأفعال بصورة إيجابية أيضاً. ولذلك تأمرنا الأخلاق بأن نرغب فى أن يحل نظام سياسى يطابق حقوق الإنسان ويطابق الأخلاق نفسها محل التشريع، كما أن الأخلاق تطالب، فى الوقت نفسه، بطاعة هذه القوانين الأخلاقية. إن الأخلاق تحرم محاربة اللأخلاقية بالاحتياط، أو بالقوة، إنها تحرم استخدام وسائل غير أخلاقية فى سبيل تحقيق غاية أخلاقية. وتنشأ فجوة بين الغاية المرجوة والوسائل المسموح بها، بيد أنها تجعل حل التوتر الأول مستحيلاً، أعنى التوتر بين الإلزام ومضمون القانون الخارجى

يعالج كانط، فى ملحق كتابه «مشروع لسلام الدائم» المشكلة التى أثارها حول تطبيق الأخلاق على السياسة. إنه يبدأ بالصراع بين السياسة والأخلاق المعبر عنه فى القاعدتين، أى قاعدة السياسة التى تقول «كن حكيماً كالثعابين»، وقاعدة الأخلاق التى



تقول «وكن بريئاً مثل الحمام»<sup>(\*)</sup>، بيد أنه فعل ذلك لكي ينكر أن هذا الصراع لا يسبب أى صعوبة حقيقية. إذ أن السياسة، من حيث المبدأ، هى، ببساطة، تطبيق ذلك المذهب القانونى الذى تكون نظريته الأخلاق. إن أى صراع بين السياسة والأخلاق يجب أن يُحل عن طريق خضوع السياسة الخالص للأخلاق. يحتوى القول «الأمانة هى أفضل سياسة» على «نظرية» يتم فضحها، فى الغالب، عن طريق الممارسة، لكن القول «الأمانة النظرية الحقيقية أفضل من أى سياسة» لا يمكن اقتحامه عن طريق أى ممارسة على الإطلاق. ويقابل كاتن بين «الأخلاق السياسى»، الذى يحاول أن يلوى الأخلاق لكي يجعلها تلأنم السياسة «والسياسى الأخلاقى»، الذى يستمد فعله السياسى من معرفته للواجب يفرض كاتن قواعد الفطنة السياسية الماكيافللية التى تلجأ إلى حكمة الناس العملية، أو تجربتهم - كأن تقول «افعل، اعتذر»، «تراً من أفعالك كما تريد»، «فرق تسد»<sup>(\*\*)</sup> - لصالح القاعدة الأخلاقية التى تقوم على معرفة الإنسان. «تسود حتى لو فنى العالم من أجلها». وعندما تتصارع السياسة والأخلاق، فإن الأخلاق تحل الصراع بطريقة تميز ماهيتها الخاصة أى أنها تحط من قدر المبدأ المادى، أو نتائج الفعل، ومن ثم تدرك على المبدأ الصورى .

وموضوع الجزء الثانى من ملحق كتاب «مشروع للسلام الدائم» هو الانسجام بين السياسة والأخلاق على أساس المعنى الذى يفوق ما هو تجريبي للقانون العام، أو الحق العام. ويثبت كاتن أن الحق العام يتطلب، من حيث المبدأ، العلانية publicity بصورة مطلقة. ولا تتطلب قاعدة الفعل إخفاء أو سرية إلا إذا كشف إعلان القاعدة عن ظلمها، وبالتالي تهديدها للبشرية وإثرتها إن الظلم يستدعى الإخفاء والكتمان؛ ويدل الإخفاء

(\*) يقول كاتن «تعمل السياسية» كن مستنصر كالثعابين ، وبصيف الأخلاق شرطاً مقيداً وكى بسيطاً كالحمام، وقضيه الأمانة هى أحسن سياسة «تنطوى على نظرية يكدها العمل مع الأسف «إلخ» مشروع للسلام الدائم ترجمة الدكتور عثمان أمين مكتبة الانجلو المصرية بالاهرة عام ١٩٥٢ ص ٨٧ - ٨٨ «المراجع»

(\*\*) و ١٠١ من ترجمة الدكتور عثمان أمين «مشروع للسلام الدائم» وبالسنة للمغالطات السابقة «افعل ثم برر»، «إذا فعلت فانكر»، «فرق تسد»، فانظروا ص ٩٦ - ٩٧ من الطبعة نفسها «المراجع»

على الظلم. ويشبه إمكان النشر، من حيث إنه معيار لأخلاقية لقواعد وللأفعال بالتالى، إمكان التعميم فى صورته وفى نصيح للعلانية التى تعمل، يبين كانه كيف أنها تعوق ذلك الإنكار لوعود صاحب السيادة التى أقرها «ماكياڤيللى»، و«إسبينوزا»، ثم «هيجل» فيما بعد، الإنكار الذى يفترض الخضوع لواجب صاحب السيادة الأسمى لدولته الخاصة. ويبرهن العنصر العملى بصورة قبلية ودقيقة على ما يسمى بالدبلوماسية العمة، دبلوماسية «المعاهدات الصريحة، أى التى يتم الوصول إليها بصراحة».

يستمر كانه من مناقشة معيار القاعدة (إمكان النشر) التى تدل على أخلاقية الفعل السياسى الذى يصدر من تلك القاعدة أقوال سيسنمر، فى البحث عن الشرط الإيجابى الذى وفقاً له تتفق القواعد العملية مع الحق. إنه يدرك الحاجة إلى مثل هذا المجهود الأبعد، لأنه يدرك أن قواعد الفاعل سوف تكون ممكنة النشر ليس فقط إذا كانت عادلة، لكن إذا كان لفعل قوياً بصورة لا تقاوم حتى إنه يستطيع أن ينشر مشروعات جائرة مع إزدراء إستجابات العالم. إن إمكان نشر القاعدة ضرورى، كما قلنا، لكنه غير كاف لأخلاقية فعل من الأفعال. وهكذا يفترض كانه الشرط العام لاتفاق الأخلاق والسياسة، ويضماً الشرط لوجود الحق العام وقانون الأمم أى قاعدة القانون بين الناس - أى الاتفاق بين الأمم لكى تترك حالة الطبيعة وتقلع عن الحرب. لا تبين التجربة، بل العقل الخالص ضرورة تحالف الدول (لأن الفكرة تنبثق من فكرة القانون نفسه) إذا تحقق التقاء الأخلاق والسياسة، وأعطيت الفطنة السياسية أساساً قانونياً.

تردنا المفاتيح التى يقدمها كانه والتى تخص التطبيق المباشر للأخلاق على السياسة إلى الصعوبة المألوفة وهى أن الأخلاق الصورية والكلية تتطلب، دون أن تبين نفسها لأن تكون أساساً، نظاماً سياسياً معيناً، وتمنع، بصورة أكثر شدة، استخدام وسائل رأى كانه أنها ضرورية لتحقيق ذلك النظام إن تجريد الأخلاق وصرامتها يخلقان خلافاً بينها وبين تطبيقاتها السياسية، كما هى الحال فى ميدان الغايات مثم يكون فى ميدان الوسائل، كما هى الحال فى ميدان النظام القانونى (الذى يكون بالنسبة لكانه ميدان الحرية الخارجية، وليس ميداناً

ميدان الفعل السياسى الذى هو، حتى بالنسبة لكانط، ميدان المواقف الممكنة والجزئية، والتي لا يمكن التهكن بها.

## فلسفة التاريخ

التغلب على الانفصال بين الأخلاق والسياسة هو، بدقة، مهمة فلسفة التاريخ، التى يكون واجبها أن تشير إلى اتجاه التقدم نحو النظام القانونى الذى سوف يسمح بالوحده الحاسمة ويقدم أملاً فيه. ولذلك لابد أن توفق فلسفة التاريخ بين منع الوسائل اللاأخلاقية وعدم إمكان الاستغناء عنها، إنها يجب أن تحل محل الفوضوية، والظلم الذى يعرضه المشهد البشرى، وعدم إمكان التهكن الذى يلازم حرية الإرادة مع تصور لتقدم يتصف بالغائية التى ترتبط بالأخلاق، والضرورة التى تناظر الحتمية الفيزيائية. وهنا يظهر الديّن الذى يدين به كانط لروسو من جديد، ويُسلم به فى وصف كانط لروسو بأنه «نيوتن» العالم الأخلاقى فكما أن نيوتن اكتشف بسطة العالم المادى ونظام اللذين أفسدتهم الصدفة من الناحية الظاهرية، فكذلك نظر روسو لأول مرة تحت كثرة الظواهر البشرية إلى أعماق الطبيعة البشرية، وأدرك القانون المختفى الذى يبرر العناية الإلهية ذاتها<sup>(١٨)</sup>. فقبل روسو، ربما ظهرت العناية الإلهية أنها تجيز مشهداً بشرياً تتجاهل فيه السياسة الأخلاق ليس فى الحاضر فحسب، وإنما بلا أمل فى علاج تقدمى عن طريق التاريخ.

غير أن روسو هو «نيوتن» العالم الأخلاقى، ونظريته هى تبرير العناية الإلهية، لأنه لا ينظر إلى المستقبل فحسب، وإنما ينظر إلى الماضى أيضاً. لقد حل التوتر بين أخلاق همجية والقانون الأخلاقى الكلى فى كتابه «الخطاب الثانى». لم يأخذ كانط كما يشير، نقطة بدايته من الإنسان، إنما من ذلك الإنسان المتحضر الذى لم يصل إليه روسو إلا بعد أن اكتشف الإنسان الطبيعى وبدأ منه. إذا كان الهمج يجهلون القانون الأخلاقى، فذلك لأن العقل لم ينشأ فيهم بصورة كافية بعد. إن إعلان القانون الأخلاقى لكل البشر

لا يمكن بالتالي أن يكون إلا عملاً معجزاً، بيد أنه من أهمية روسو أنه بيّن على مستوى التاريخ، كما فعل نيوتن على المستوى الفيزيائي، أن حكمة الله ومجده يتجليان في ضرورة القوانين الطبيعية واطرادها بصورة أفضل مما يتجيان في أى تعطيل معجز لها في مسارها .

إن الوظيفة الجوهرية لفلسفة التاريخ هي تفسير الماضي، أى أن تعطى أملاً للمستقبل وتزود الفعل الأخلاق، بالتالي، بتشجيع لا يمكن أن يستغنى عنه. لقد رأى كانط أن الأخلاق تفقد معناها إذا لم تتقدم البشرية من الناحية الأخلاقية، أو إذا لم يُنظر على الأقل إلى تقدم النوع وتقدم الأفراد أيضاً على أنه ممكن. إن الإيمان بتقدم أخلاقي يمكن أن ينتقل من جيل إلى جيل، ولابد أن يدعم الإيمان بتقدم عقلي وسياسي كل منهما الآخر ويولد كل منهما الآخر. وعلى الرغم من أن أخلاق الفرد تعتمد، أساساً، على الإرادة الخيرة، أعنى على الإنسان نفسه، فإنها لابد أن تُعد بصورة تقدمية وتُكافئ عن طريق شروط خارجية لا تغوى الفضيلة ولا تعاقبها. إن مهمة التاريخ أن يمهّد لنهوض العقل والحضارة اللذين هما ضروريان، على الرغم من أنهما لا يكفيان لطاعة القانون الأخلاقي الكلي، وأن يمهّد للحالة المشروعة أو القانونية التي تتطلبها الأخلاق عن طريق إبطال العنف، الذي يؤدي إلى الدعوة إلى اللاأخلاقية. لم يقدم كانط التقدم التاريخي للعقل، والثقافة، والسياسة، بوصفها واقفة، وإنما بالأحرى، بوصفها المسلمة *postulate* العملية للذات الأخلاقية التي لا يمكن الاستغناء عنها. فالتقدم التاريخي لا يصدر عن فعل أخلاقي، وإنما يرجع إلى عمل آلية الطبيعة، أو إلى العناية الإلهية بدلاً من أن يرجع إلى أى وعي بشري على الإطلاق؛ وتستخدم العناية الإلهية تلك الميول الخالصة، والردائل، والعنف، والحرب - أى أن هيمنتها أو إبطالها تكونان رسالتها المحتومة. وثمة انسجام وتوتر بين فلسفة التاريخ والأخلاق، وكل منهما جوهرى، وتولدان المشكلة التي وُجدت في فكر روسو عن طريق إدراكه للتوتر التقدم العقلي والتقدم الأخلاقي وربما تمدنا فلسفة التاريخ برابطة بين الأخلاق والسياسة، بيد أن غموضها يجعلها لا تستطيع أن تتغلب على انفصالهما تماماً.

لقد انصرفت فلسفة التاريخ عند كانط، أكثر من أى فيلسوف آخر من أسلافه، إلى متطلبات الأخلاق. إن قيمتها الرئيسية عملية أعنى بوصفها مرشداً للفعل ومهمة العقل النظرى هو أن يبين أنه لا يمكن البرهنية على استحالة التقدم، ليس باللجوء إلى التجربة بالتأكيد، بل بأن يبين بصورة عارضة، أن التجربة نفسها تقدم دلائل - إن لم تكن حاسمة فإنها مع ذلك مشجعة - لصالح التقدم. ولا يقرر كانط أن من واجب الناس أن يؤمنوا بإمكان بلوغ غايات التقدم، بل أن واجبهم هو أن يعملوا باتساق، مع الرغبة فى تلك الغايات طالما أن عدم إمكان بلوغهم هذه الغايات ليس يقينياً ومؤكدًا. وحالما يرسى العقل الأخلاقى حق الرفض المطلق فى الحرب، مثلاً، فإن السؤال عما إذا كان يمكن بوج السلام الدائم أم لا يحل محله واجبنا أن نفعل كما لو كان يمكن بلوغه، ونؤسس، من ثم، تلك المؤسسات الوطنية والعالمية للنظام الجمهورى الذى يتطلبه. وبالتالي، بدلاً من أن نجعل أنفسنا مخدوعين بالأخلاق فبن الاعتقاد الذى يذهب إلى أن القانون الأخلاقى قد يخدع الإنسان الذى يثير فىنا رغبة مصيرية لأن نخالف العقل، ونخضع أنفسنا، مثل الحيوانات، لكلية الطبيعة<sup>(١٧)</sup> إن العقل الأخلاقى يحررنا من دجماطيقية العقل النظرى، أو العقل العلمى.

لذا، إذن، يعتمد القانون الأخلاقى، من أجل المحافظة على قيمته، على إمكان التقدم نحو نظام سياسى، عندما يتحد واجب كل شخص الأخلاقى بأمر مطلق يستطيع أن يطيع أوامر، لأنه يجب عليه أن يفعل ذلك؟ باختصار، بسبب الحاجة إلى بيان (عن طريق فلسفة التاريخ) أن هناك انسجاماً، أو لا يوجد هناك عدم انسجام جوهرى، بين الفضيلة والسعادة، بين الأخلاق والطبيعة، بين الأخلاق والسياسة، أو بين الواجب والمصلحة صحيح أن كانط بذلك قد أدخل فى فلسفة التاريخ والسياسة اعتبارات، مثل السعادة، التى لا تكون - بصورة دقيقة - أخلاقية وقد يُعترض ويُقال إن أخلاق كانط، من حيث إنها استخلاص من السعادة، يحط من شأنها اهتمام كانط بالتوفيق بين الأخلاق والسعادة. ومع ذلك، لا بد من الإقرار بأن محاولة التوفيق بين السعادة والفضيلة التى تجعل المرء يستحقها هى، عند كانط، أقل حسماً فى مستوى التاريخ البشرى مما تكون فى مستوى الإيمان بعالم آخر. ومع ذلك، تحصر محاولة التوفيق

نفسها فى تزويد التاريخ بميل، وتزود السديدة بغاية - وهى تأسيس نظام قانونى أو سلمى - بدلاً من أن تزعم أنها تؤثر فى التربية الأخلاقية للبشرية، وهو مشروع محدود لإزالة عقبات الأخلاق من حيث إنها عقبات للمجتمع المدنى أيضاً. وفى حقيقة الأمر، حتى بالنسبة للحق، من حيث إن التوفيق يقبل أفضلية مصير النوع الإنسانى فى العالم الطبيعى، فإنه ينحرف، بصورة مزدوجة، عن أفضلية الأخلاق بالمعنى الصارم التى هى أفضلية الفرد فى العالم «النومينالى» إن المشكلة الأخلاقية تعرض نفسها فى كل لحظة لكل فرد، لأنه يجب عليه أن يكون فاضلاً فى كل لحظة، وهو يستطيع أن يكون كذلك، ويمكن، من ثم، تحمل مسمات العقل العملى بصورة حاسمة. ولكن التقدم لتاريخى النوع يفترض، عى العكس، وخلافاً لخلود النفس الفردية، رداً على مشكلة الفضيلة والسعادة على مستوى مستقبل النوع فقط وهو أن الفرد لا يستطيع أن يستغنى عن فكرة التقدم التاريخى من أجل عايات السلوك الأخلاقى فى اللحظة الحاضرة فحسب بل الأمل الدخيل أو الطارئ الذى يقدمه لا يؤثر حتى فيه بصورة مباشرة ويصوغ كانط، وهو أول فيلسوف عظيم يتحول فلسفة السياسة عنده إلى فلسفة للتاريخ، نقول يصوغ بقوة ووضوح اعتراضاً على كل فلسفة للتاريخ بما فى ذلك فلسفته الخاصة فهو يدرك، بوضوح، أن التقدم التاريخى هو عمل أجيال من الناس تبني، من غير قصد كبير أو قليل، صرحاً يجلب كماله سعادة لا تستطيع أن تشارك فيها بالطبع غير أن كانط ينظر إلى هذا على أنه الحالة التى لا يمكن الفكك منها لموجودات عاقلة تكون فانية من حيث هى فردية، ولكنها خالدة من حيث هى نوع.

ويظهر الآن الجانب الثانى الذى تكون فيه فلسفة التاريخ أدنى من مسلمة خلود النفس من حيث إنها ضمن للأخلاق. وعندما تتصور فلسفة التاريخ كمال الأخلاق على أنه لا يتم التوصل إليه إلا بصورة غير مباشرة عن طريق تحقيق غايات الإنسان الطبيعية فى المجتمع، فإنها تقوم على ما هو تجريبي وظاهري - أعنى على قصر حياة الإنسان، وخلود النوع، والواقعة المحض التى تذهب إلى وجود تقدم، وعرضة الكل لتنازل طبيعية يمكن أن تؤدي بالتاريخ نفسه إلى نهاية. وحتى إذا كانت هذه الشروط مقنعة، فإنها شروط، أى أنها من خصوصيات الحياة البشرية ولا يمكن استنباطها

قبلياً من حيث إنها خصائص لموجود عاقل يُشرع القانون الأخلاقي ويطيعه. وفضلاً عن ذلك، فإنها تستدعي من حيث إنها تجريبية، تأكيداً تجريبياً وحتى إذا لم يتطلب التقدم التاريخي من الناحية النظرية - من أجل نديم إمكان تطبيقه العملي - سوى بيان أنه لا يمكن البرهنة على استحالة، فإن كان لا يستطيع أن يتجنب البحث عن دليل تجريبي إيجابي لصالحه: لأن مقامرة الإنسان على تقارب التاريخ والأخلاق لا يمكن أن تُترك على إنها مجرد مقامرة. إن الفعل الأخلاقي يفترض، ويتضمن، أملاً، أو إيماناً عملياً، لابد أن يؤدي إلى ظهور طريقة جديدة للنظر إلى الطبيعة، والتجربة، والتاريخ. ولا بد أن تكون التجربة البشرية قابلة للتأويل الذي يطابق مثال السلام الدائم بصورة أكبر مما يكون مثلاً محضاً للسياسيين.

ولذلك يتجه كانط مرة ثانية إلى التجربة التي ارتد عنها بصورة فردية، باحثاً الاستعداد الطبيعي عند فيها عن علامات التقدم نحو السلام، والمشروعية، والأخلاقية. وأي تجربة تشير إلى الإنسان ليكون صانع تقدمه الخاص بتصورها كانط بأنها تخضع لإسقاط على الماضي والمستقبل بوصفها ذات دلالة وأهمية لميل الإنسان إلى التقدم. ولأن فلسفة التاريخ تعتمد، بالتالي، على قراءة معينة للأحداث، وتأويل علامات، فإنها لا تستطيع أن تدعى ضرورة، أو صرامة، المسلمات التي تشير إلى العالم الآخر، أو إلى القوانين العلمية التي تشير إلى عالم الحتمية الطبيعية.

على أي مستوى، وبأي بعد من الحياة البشرية تُظهر علامات ووسائل التقدم نفسها؟ ليس على مستوى الأفعال الجزئية الخاصة للناس، ومصالحهم وبواعثهم، إذ لا يمكن الاعتماد على حكمة الناس لكي توحدهم في نظرة لخطة عامة وعاقلة. ولهذا السبب، فإنه يجب على الفيلسوف أن ينتقل من عدم تخطيط الشؤون البشرية إلى بحث عن خطة الطبيعة التي هي أساس التاريخ الصحيح<sup>(١٣)</sup>. ووفقاً للظروف، ليست هناك سوى طريقتين لتصوريهما التقدم نحو نظام الحكم الجمهوري المشروع والسلام الدائم فيهما وهما فإما أن يختار كل الإنسان، بحرية، ذلك الدرب، لكنه يتبعه ليس عن طريق طبيعته التجريبية (أي من أجل مصلحة، أو سعادة)، بل، بالأحرى، عن طريق الواجب،

والأخلاق، والخضوع لقانون، أو أن ينساق إليه والسير فيه، بدون قصد، تحت إيجاب سلطة عليا. ولكي تصبح هذه الإمكانيات مفاتيح للمستقبل، يجب أن تحتوى التجربة على دليل على استعداد أخلاقي عند الناس إلى التغلب على ميولهم، والدخول فى وضع قانوني، أو حالة فعل سلطة عليا، مجهولة للناس، تحيد أفعالها عن غاياتهم الخاصة إلى خدمة هدف عام يتفق مع السلام الدائم.

هذان هما، بدقة، جانباً، أو وجهاً، فلسفة التاريخ عند كانط. ولواقع أن الإمكان الأول يعكس فعل الإمكان شىء يجاوز التاريخ، أما الثانى فإنه يكون فلسفة التاريخ إن شئنا إن نتحدث بدقة. إذ أن التاريخ لا يوجد إلا من حيث إن هناك شيئاً يجاوز الحرية، ويجاوز المدى الذى يقول إن الأفعال البشرية تأخذ اتجاهاً غير إرادى. وبصورة مفارقة، لا تستطيع الأخلاق أن تتقدم، وتؤكد نفسها فى الطبيعة إلا إلى الحد الذى لا يحقق الناس ما يريدونه، أو إلى الحد الذى تتم خططهم عنها - ويلعب آدم سميت، إلى الحد الذى يتقادون فيه عن طريق يد خفية لأن يحققوا غايات ليست جزءاً من مقصدهم ولذلك، فإنها «غاية الطبيعة» (التي يصوغها كانط، بوضوح، بوصفها نسخة حذرة من العناية الإلهية) التي تخدم التاريخ من حيث إنها مرشد إن العقل العملى، والطبيعة يتعاونان معاً، ويقوى كل منهما الآخر؛ لأن «الطبيعة ترغب، بصورة لا تقاوم، أن يسود القانون على الأقل. وما يهمله الناس بالنسبة لهذه الغاية، سوف يحدث، على الرغم من أنه يحدث بدون عناء»<sup>(١٤)</sup>.

وهكذا تستطيع فلسفة التاريخ أن ترد بقوة تهمة اللاواقعية التي يوجهها العملون إلى مثالية الأخلاقيين واليوتوبيين فما يبدو أشبه بالتدقّض بين الرغبات الورعة، وصنوف الضرورة التي تهرن عليه التجربة تبدو الآن على أنها جدال بين احتمالات أصيلة غير أنها تجريبية ومحدودة، وضرورة أسمى من التجربة، وتتحقق فيها بالفعل إلى حد ما.

ويذهب كانط إلى ما هو أبعد إذ أن الميول الأنانية فى الطبيعة البشرية هي التي تستغلها الطبيعة لكي تحدث تلك الغايات التي تفترضها الإرادة العامة للبشرية الموقرة،



ولكنها واهنة. إن الأثانية تشجع على الحرب والجشع، بيد أنها تبعث على إجراءات مضادة أثنانية ضد الظلم والطمع اللذين يؤديان إلى تقدم مزدهر وهادئ وينشأ النظام من الصراع، والسلام من الحرب، والمنفعة العامة من الرذيلة الخاصة، عن طريق مجرى التاريخ، وفي بلوغ ذرواته المتنوعة في آن معاً. إن النظام السياسى الذى تتطلبه الأخلاق، والذى يمهد، بدوره، الطريق للأخلاق، أو يسهل مهمتها، ليس محايداً من الناحية الأخلاقية فحسب، وإنما يتحقق عن طريق وسائل لا أخلاقية، أو يكون مستحيلاً على الأقل بدون الانفعالات والرذائل<sup>(١٥)</sup>.

وإذا ما فسرنا الطبيعة تفسيراً غائياً، أعنى تفسيراً أخلاقياً، فإن الغاية، وبالتالي المعنى الذى تضيفه الطبيعة على التاريخ، يكمن فى تطوير كل ميول النوع البشرى. وهذه الميول تبلغ ذروتها فى الثقافة، أعنى فى القدرة العامة للإنسان من حيث إنه موجود عاقل على أن يستخدم الطبيعة بوصفها وسيلة، وأن يختار لنفسه، بحرية، أيًا من الغايات التى يريدها. ويتفق كانط مع روسو فى أن الإنسان تسم أساساً بالحرية أو إمكان بلوغ الكمال. فهو قادر أن يكون عاقلاً قبل أن يكون عاقلاً بالفعل؛ إذ أن ثقافته وذكاءه يتطوران ببطء عندما ينتزعه تطورهما من حالته الحيوانية. ويؤكد كانط، مثل روسو، أن هذا التقدم فى الثقافة والذكاء لا يشكلان فى ذاتهما تقدماً نحو السعادة، أو نحو الأخلاق. وعندما يتفصل العقل عن الغريزة بدور يتفصل عن البراءة وتبدأ القطيعة بين العقل وتكيف الإنسان مع وجوده الحيوانى. ويعمل نمو العقل على تنقية الرغبة تنقية ليست صحية على الدوام كما أنها تُصفى على الإنسان إحساساً بالشر والرذيلة عندما يدخل تحريماً، وبالتالي خرقاً للقانون فى حياته. ويشير كانط إلى روسو، وتعليم الكتاب المقدس عن الخطيئة الأصلية فى بيان الرذيلة والبؤس المصاحبان للحضارة، ولقد اختلط ذلك بالتعاون عن طريق النفاوت الذى ينمو بين الناس كلما تطورت المهارات بينهم، وانبعثت الوفرة المادية، ومعها ظلم الطبقات الدنيا، وانزعاج الطبقات العليا<sup>(١٦)</sup>.

ومن ثم نفهم كيف استطاع روسو أن يقتنع كانط ليس بضرورة النظر إلى الإنسان بالمنظور التاريخى منظور الانتقال من الطبيعة إلى الحضارة فحسب، بل أيضاً بالتردد

أمام رؤية أى ضمان فى هذا المنظور، أو حتى أساس للأخلاق. إن ملاحظة كانط، متابعاً روسو، الخاصة بالتوتر بين التقدم الأخلاقى وتقدم الحضارة، والعلوم، والفنون، وحتى المؤسسات لسياسية قد تكون التفسير الأكثر أهمية للدور الثانوى والغامض لفلسفة التاريخ. وتؤدى الفكرة التى تذهب إلى أن النوع البشرى يستطيع، فى تطوير إمكاناته أن ينسحب بعيداً وبعيداً عن الفضيلة والسعادة، أو أنه يجب أن ينطلق فى طريقه مع انفصال كهذا إلى المشك فى أن البشرية لم تكتمل فى هذا العالم، وإلى يقين بأن وسائل الاكتمال يفسدها تلوث يحط من قدر تحقق البشرية فى هذه الحياة عن طريق المقارنة بالمصير الأخلاقى للفرد فى العالم الآخر.

إن نتيجة كانط أكثر تفاؤلاً من نتيجة روسو. فعند روسو ربما يكون هناك توتر لا يمكن رده بين مصير الفرد ومصير المجتمع. وعند كانط - والواقع فى توليه لروسو - فإن هذا التوتر لابد أن يحدث فى داخل التصور التاريخى نفسه، وفى اتفاق بداخل نوع معين من المجتمع يناظر تدبير الطبيعة ومصير الإنسان ويفسر كانط التناقضات التى يشير إليها روسو بين الحضارة وحالة الطبيعة بأنها تناقضات بين ميول الإنسان الطبيعية التى ترتبط بمصيره الأخلاقى، وتلك التى ترتبط ببقائه. إن الترف، والتفاوت، والعنف، لا يمكن أن تنفصل عن التقدم الأخلاقى. وعندما ينسحب الإنسان من الطبيعة، فإنها يجب أن تؤدى به إلى مجتمع «العقد الاجتماعى» تؤدى به إلى ذلك الهدف «الذى يصبح فيه الفن الذى يصل إلى الكمال طبيعة مرة ثانية»<sup>(٧)</sup>. ولو كان كانط قد وصم شرور الحضارة كما وصمها روسو، فإنه يؤكد أكثر من روسو على دورها الإيجابى والذى لا يمكن الاستغناء عنه. والطريقة التى يجب أن تتغلب بها فى النهاية على نفسها، أو تتجاوزها لابد أن يفضى «البؤس المتألق» للحضارة الذى يوقظ الشهوات والرذائل ويشجع عليها إلى «حضارة الانضباط» التى تتحرر فيها الإرادة من استبداد الشهوة الفاسدة. وتعد طرق الأخلاق عن طريق المشروعية. وعلى نحو مماثل، يؤدى التفاوت إلى ظهور مجتمع يدعو إلى المساواة، وتؤدى الحرب إلى السلام ولا يبرر كانط، بالطبع، الوسائل الفاسدة؛ فهو يحرم، بالفعل، استخدام هذه الوسائل بصورة أكثر صلابة من أى فيلسوف آخر ومع ذلك، فإنه يريد أن يرى فائدة فيها تتعلق

بالماضى، ويبين، من ثم، أن التاريخ يتغلب على التناقض بين الغايات والوسائل. إن الطبيعة هي التي تتحمل بطريقة ما مسئولية العنف، وعدم أخلاقية السياسة، مستخدمة القاعدة التي تقول «الغاية تبرر الوسيلة»، التي يحرّمها العقل العملى على الأفراد بشدة. ولذلك، عندما يتبنى كانط الموضوعات مثل الثورة الفرنسية، والتمرد ضد الطغاة، أو حروب التحرير، فإنه يصل إلى حكم مزدوج مضطرب وهو: التبرير التراجعى من التاريخ، وإدانة لا مشروطة عن الأخلاق. وعما إذا كانت النظرة التاريخية تظل مؤازرة النظرة الأخلاقية، كما هي الحال عند كانط، أو تهيمن عليها، كما هي الحال عند هيجل، فإن هناك وعداً للتوفيق بينها يوجد حيث لا يوجد عند روسو تلميح بالتناقض إيعاز إلى النقيضة.

ومع ذلك، فإن التوفيق الذى نتحدث عنه يصبح إشكالاً عن طريق الواقعة التي تذهب إلى أن المجتمع الذى يجعله ممكناً هو نفسه النتاج الدائم للشهوات الخالصة والرائل التي تكمن تحت مصادر سلوك الناس المرفوض. ربما يدمر التعاوت والحرب أنفسهما فى النهاية، غير أن هذا لا يصدق، على الإطلاق، على الأناثية والعداوة اللتين ينبثقان منهما، لأن الأناثية والعداوة من الطبيعة الأزلية الدائمة للإنسان، تلك الطبيعة التي تكون من وظيفة التاريخ أن يطورها، ومن وظيفته الدولة المدنية أن تستغلها فى مصلحة الحقوق، والأخلاق، والسعادة. إن الظاهرة لتي تنمو منها كل من المشكلة السياسية وحلها هي التي تعرف عليها هوبز بوصفها انعدام الجانب الاجتماعى الطبيعى فى الإنسان، أى أنها حرب الكل الخافية أو الظاهرة ضد الكل. إن صياغة كانط المدهشة لوصف هذه النقيضة(\*) هي «اجتماعية الناس اللااجتماعية، أعنى ميلهم إلى أن يخطرأوا فى مجتمع، وهو ميل يشترك، مع ذلك، مع اشمئزاز مضلل يهدد،

(\*) يقول كانط عد الانسان ميل الى الاجتماع لأنه يشعر بنفسه فى مثل هذه الحالة أكثر أنسانيته سد أن لديه مع ذلك ميلاً قوياً إلى الاعتزال، لأنه فى الوقت عينه يجد فى نفسه خاصية عدم الاجتماع» وتلك هي النقيضة التي يشير إليها المؤلف راجع «نظرة فى التاريخ العام بالمعى العالى، وترجمة د عبد الرحمن بدوى فى كتابه «النقد التاريخى» ص ٢٨٥ ط ٣ وكالة المصنوعات بالكويت عام ١٩٧٧ «المرجع»

باستمرار، بأن يفسد المجتمع<sup>(١٨)</sup>. إن لعنصر الحاسم فى الصياغة هو اللاجتماعية: لأن الانسجام ليس سوى رغبة لناس. أما عدم الانسجام فهو قاعدة الطبيعة، أى أنه مفروض لكى يضغط على الموجود البشرى ويطوّره بالتالى ومع ذلك، على الرغم من أنه قد يكون صحيحاً أن عدم الانسجام هو اختراع الطبيعة لتحقيق الانسجام فى النهاية<sup>(١٩)</sup>، فإن هذا الانسجام نفسه يبرهن على أنه عدم انسجام منظم تنظيمياً جيداً، على الأقل على المستوى القانونى والسياسى. إن المجتمع المدنى لابد أن يكون حالة الطبيعة، مثلما لابد أن يكون النظام فوضى، والسلام حرباً، على الرغم من أن الحرية الطبيعية، والعداء ببقيان، ويجب أن يبقيا، فى المجتمع المدنى. ونظام الحكم الأكثر راحة لماهية المجتمع المدنى هو النظام الذى يحفظ تلك الحرية جيداً، فى الوقت الذى تُعدى فيه هذا التطاحن، يتحقق التناسب بين حرية كل انسان مع كل إنسان وآخر وعن طريق لعبة المؤسسات مع استبعاد العنف من هذا التطاحن.

إذا اعتمدت الحياة المدنية على الكبح الذاتى للأناية، فإن سؤالنا السابق ينبعث مرة أخرى بإلحاح جديد وهو ما هى العلاقة بين النظام الاجتماعى والأخلاق التى يُفترض أن يُستجاب لمتطلباتها، والتى يُفترض أن يُعد لممارستها؟ كيف يختلف عن باءات تراث ماكيافلى، تلك التى توصف بأنها «واقعية»، كلبية، أنانية، أو نفعية؟ تبدو فلسفة كانط السياسية، مع توسط فلسفة التاريخ، أكثر من أى قبل خليطاً من أخلاق مجردة ليست لهذا العالم، وسياسة لا أخلاقية لهذا العالم أكثر مما ينبغى

## الدولة الشرعية (القانونية)

ترفض فلسفة كانط السياسية، إذا أخذت بذاتها ببساطة، من حيث إنها نظرية قانونية أساساً، عن طريق التعريف التقابل بين التربية الأخلاقية، ولعبة الانفعالات من

(١٨) يقول كانط فى الكتاب السابق ص ٢٨٦ «إن الإنسان يريد الوفاق، لكن الطبيعة تعرف خيراً ما هو جيد بالنسبة إلى نوعه إنها تريد الشقاق هو يريد الدعة والقناعة، لكن الطبيعة تريد منه ان يخرج عن الركود والترخى فيم يلقي بنفسه فى حومة العمل والكفاح» المراجع

حيث إنها أساس بديلة للحياة الاجتماعية. تُعرف الدولة بأنها اتحاد مجموعة من الناس في ظل قانون. والدولة التي تُسمى كذلك بحق تتكون عن طريق قوانين تكون ضرورية قُبلياً: لأنها تنبع من التصور الخالص للقانون. إن نظام الحكم لا يمكن أن تحكم عليه أي معايير أخرى، ولا يكون مخططاً لأي وظائف أخرى، سوى تلك التي تكون ملائمة للنظام الشرعي (القانوني) من حيث هو كذلك. ومن ماهية القانون أن يثبت ويقوم قبلياً من حيث إنه يصدر من العقل العملي، كما لا يكون له تأثير على الأفعال الخارجية إلا من حيث إن هذه الأفعال يمكن أن تندرج تحت تشريع وكبح خارجي دون أي اعتبار لأغراض الإنسان، أو الباعث الداخلي. وهكذا يمد القانون بوجهة نظر، أعنى في تجريده وكيته، محايدة، بصورة أساسية، من جهة الأخلاق والسعادة حتى على الرغم من أنها قد تصابق كليتهما والواقع أن كانط يختلف عن أسلافه في أنه يعرض الأخلاق على أنها تدين حالة الطبيعة، وتأمّر الناس بأن يضرطوا في دولة شرعية (قانونية). يخضعون فيها لكبح خارجي، وفيها وحده يمكن أن تُحترم حقوق الإنسان، وتدين هذه الحقوق بقداستها للأخلاق. غير أن الحق الفطري الوحيد، الحق الذي يتجه إليه الآخرون كلهم، هو ضمان حرية كل شخص في أن يؤدي كل فعل خارجي يريده طالما أنه لا يعتدى على حرية الآخرين وتُعرف هذه الحرية الخارجية دون اعتبار لأي تحديد أخلاقي داخلي، وتتضمن رفض كل تحديد أخلاقي خارجي - أي كل محاولة عن طريق الدولة في التعليم الأخلاقي. وعلى العكس، مهما كان المجتمع لدني مسئولاً عن المحافظة على أعضائه، فإنه يجب ألا يقبل وجودهم، وخيرهم، أو سعادتهم بوصفها غايته، وإما قد لا يهدف، بصورة ملائمة، إلا إلى المحافظة على النظام القانوني نفسه. ويتطلب الطابع الكلي والقبلي للقانون، والطابع القانوني للمجتمع السياسي أن يحصر الطابع القانوني للمجتمع السياسي في الشروط الكلية والأدنى لوجود أناس أحرار مع بعضهم دون اعتبار لطبيعة هؤلاء الناس التجريبية، أو الاستخدامات التي يضعون حريتهم لها. فضلاً عن ذلك، هناك أسس سياسية آخر مباشر بصورة أكبر للانفصال بين غايات المجتمع السياسي، وغايات أعضائه. فالأفراد الذي يتعقبون غاياتهم المتنوعة في ظل حق يطابق حرية خارجية، سيكون نظام الحكم الذي يهدف إلى أن يُعَيّن لهم

الطريق لسعادتهم استبعاداً أبوياً يضر حقوقهم. وبنفس اللهجة، لا يمكن للدولة أن تحاول، ويجب ألا تحاول أن تجبر مواطنيها على أن يفعلوا بصورة أخلاقية، لأنه على الرغم من أن الأفعال قد تنظم، فإن النوايا التي لا يمكن الاستغناء عنها لأخلاقية هذه الأفعال لا يمكن أن تُستتبط من الخارج. فربما أضطر إلى استخدام وسائل معينة لكي أحصل على غاية معينة، لكني أنا وحدي الذي أستطيع بمفردي أن أُملي على نفسي الغاية.

وهكذا يبدو بالتالي أن هذه الدولة الشرعية التي يجب أن تتجرد عن كل من السعادة والواجب الأخلاقي لكي تقوم، فقط، على حرية خارجية، ستكون هي الدولة التي تعارض بطبيعتها لاستبعاد أعنى الدولة الجمهورية. وحالما توجد هذه الدولة، فإنها تبرهن على أنها مجلبة، بصورة كبيرة، لسعادة الناس، وأخلاقهم - مجلبة لسعادتهم لأن الإحساس بأنهم لا يدينون بمصيرهم لأي شخص آخر هو أمر لا يمكن الاستغناء عنه لسعادة الناس، ومجبة لأخلاقهم لأن مطابقة أفعال الناس للقانون يمهّد لمطابقة نواياهم للقانون الأخلاقي. ويظل علينا أن نرى ما إذا كان المذهب الكانطي يستطيع أن ينجح في منع الدولة، في أثناء الاهتمامها بالحرية الخارجية، من أي اهتمام بأخلاق الناس وسعادتهم، وتوفى، في الوقت نفسه، بغرضها الذي يقول إن الدولة تنتج أن تولى أي اهتمام بالأخلاق والسعادة، وتدفع الناس إليهما.

يقوم بناء كانط على الأولوية المطلقة للحق الفطري لكل إنسان في الحرية الخارجية (أعنى التحرر من قمع إرادة الآخر). ويؤكد العقل العملي، في الوقت نفسه، إمكان النظر إلى كل موضوع خارجي على أنه موضوعه الخاص، من حيث إن ذلك المسألة المشروعة لهذا العقل. إن الحق الفطري والإمكان المسلّم به يتطلبان حمايتهما أن تُقيد حرية الناس الخارجية. ولا يمكن الاستغناء عن الضوابط القانونية للحرية الخارجية للانتقال من ملكيات محض إلى ملكية محددة لأنها قانونية. ويتطلب الحق أن تكون هناك روادع لانتهاك القانون، ولأولئك الدين لا بد من إجبارهم على في الحياة المدنية.

يُتصور دسنور المجتمع المدني بأنه يقوم على عقد أصلي يرتبط بواسطته أفراد لكي يؤسسوا إرادة جمعية يوكلون إلى تمثيلها سلطاتهم المنفصلة ذات الردع المتبادل.

وقد يردع رئيس الدولة وحده الآخرين، كما هي الحال عند هوبز، دون أن يخضع هو للردع؛ ولكن كل فرد لا يطيع إلا نفسه، لأنه يرتبط بالجميع، كما هي الحال عند روسو لأن الإرادة العامة، مصدر العقد الأصلي ونتاجه، هي صاحب السيادة، لوحيدة، والمشرع الوحيد، لكن مع إدراك أن مجموعة المواطنين هي نفسها صاحب السيادة ومن ثم يستطيع كائن أن يثبت، في كتابه «مشروع للسلام الدائم» أن الحرية الخارجية ليست حرية الشخص في أن يفعل ما يشاء حتى داخل حدود الحرية المشابهة للآخرين، وإنما هي، بالأحرى، تحرره من طاعة أى قوانين خارجية قد لا يقبلها. ويجم عن هذا أن الحكومة التمثيلية، التي يسود فيها التشريع عن طريق الإرادة العامة، هي الحكومة الشرعية «القانونية» الوحيدة

والواقع أن كائن يميز بين ثلاث سلطات سياسية هي الإرادة العامة التي تتجلى في ثلاثة «أشخاص»: السلطة العليا أو «السيادة» في شخص المشرع، والسلطة التنفيذية في شخص الحاكم، والسلطة القضائية (التي تكفل لكل شخص حقه) في شخص القاضي ومعيار مطابقة الحكومة للعقد الأصلي، ولتمثيله، وبالتالي لشرعيته، هو فصل السلطات بداخلها. وعندما يميز كائن أنظمة الحكم، فإنه يستبدل المعيار التقليدي لحاكم واحد، أو قلة من الحكام، أو كثرة منهم مفضلاً النظر إلى الطريقة (المفروسة في فعل الإرادة العامة التي تؤثر في الانتقال البدائي للدهماء إلى شعب) التي تطبق بها الدولة سلطتها المطلقة. إنه يظهر بالتمييز بين الدول الجمهورية والدول الاستبدادية، إن الاستبداد هو، بدقة، دمج السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في سلطة واحدة تقوم بتنفيذ قوانين من صنعها هي، وهي حالة متمثلة في الديمقراطية المحكمة ومن جهة أخرى، كلما كان عدد الحكام صغيراً، وعدد تمثيل الشعب كبيراً، فإن نظام الحكم الأكثر كمالاً يستطيع أن يقترب من النظام الجمهوري، الذي تمثل فيه الحكومة، بالفعل، الشعب، بينما يكون الشعب نفسه هو صاحب السيادة وصانع القانون

يعدل كائن نظريته عن السيادة الشعبية بمضامينها الثورية الواضحة، بطرق توقعه في ورطة، من الناحية الظاهرية، مع تمييزه بين ما هو قبلي وما هو تجريبي،

وبين القانون والأخلاق. فهو يعلن في البداية، أنه يجب ألا يُنظر إلى العقد الأصلي، والشرط الذي لا يمكن الاستغناء عنه للمجتمع المدني، والقانون، والنظام الجمهوري، على أنه واقعة Fact تاريخية، وهو مستحيل، بالفعل، إلا من حيث إنه فكرة تفيد في دفع المشرعين إلى احترام إرادة عامة مُسلم بها بجدية<sup>(١٩)</sup>. لكن إذا كان «العقد الأصلي» ليس سوى معيار للحكم على أنظمة الحكم، فكذلك تكون الإرادة العامة أيضاً التي يفترض أنها تنبثق منه. ومن ثم يمكن أن يحل تشريع ملكي، بصورة مشروعة، محل تعبير فعلى عن الإرادة العامة عن طريق التصويت الشعبي، طالما أن هذا التشريع قد ويل باستسكان الإرادة العامة. وبينما يحول النظام الجمهوري نفسه، بالتالي، إلى عدالة بوصفها معياراً لشرعية، فإنه يمكن أن يُنظر إلى أي حكومة على أنها شرعية، على الأقل بصورة مؤقتة، على الرغم من أنه يجب أن يُفهم أنه ليس هناك مبدأ جوهري للعدالة يمكن تطبيقه، سوى المبدأ الصوري لإمكان التعميم. إن معياراً يقبله شعب بأكمله بصورة صحيحة، أو بصورة تتسق مع الإرادة العامة عن طريق حاكم، إذا لم يكن هناك شيء متناقض فيه. ويؤكد ذلك تعريف الحق في تجريد من كل اعتبارات أخلاقية وتجريبية. بيد أنه يرجع إلى الحاكم، بصورة واضحة متميزة، وليس إلى الشعب إلى أن يحكم عما إذا كان التعريف يُحترم؛ لأنه يجب على الشعب أن يطيع في ظل كل الظروف<sup>(٢٠)</sup>. ويكفل إسقاط الشعب من الدفاع عن حقوقه التي لا يجوز التفريط فيها في الغالب، تحولاً عن الشرعية الدقيقة. ولا يتأثر ذلك، على نحو حاد، بالواقعة التي تذهب إلى أنه يجب أن يكون للمواطنين حق المناقشة الحرة، والنقد. ولذلك لا بد أن تعتمد العدالة، في النهاية، على الإزادة الخيرة لرئيس الدولة، الذي ينبغي أن لا يكبح سلطته أي شخص آخر. لقد تابع كانت الاستبدال الحديث للتربية بالمؤسسات والتنظيم الأخلاقي للانعفالات عن طريق تجديدها المتبادلة، لكن حتى الثورات التي كان يزدريها على أسس أخلاقية، نصبت النظام الجمهوري في كل مكان، أي أن احترام حقوق الإنسان، التي تُستتبط قبلياً، تعتمد، ظاهرياً، على وقائع تجريبية مثل تربية الحكام وأخلاقهم.

هذا هو السبب بلا شك الذي يجعل كانت ينظر إلى المشكلة السياسية على أنها تعجز عن حل كامل. فالإنسان حيوان يحتاج إلى سيد، غير أن السيد هو نفسه إنسان.



والحل المجرد الذى وفقاً له يكون كل إنسان سيد نفسه، أى أن كل الموجودات تكون سادة ورعايا بصورة متبادلة، لا يبدو قابلاً للتطبيق إلا (وبصورة غير مأمونة) عندما يُعدّل، بشكل ، عن طريق اعتبارات تجريبية، أو أخلاقية، ناضل كانط عبثاً، لكى يعرضها على أنها ضرورية قبلياً، وخالصة من أجل الشرعية من حيث هى كذلك وبصورة أكثر عمومية، لقد انقاد إلى تبرير معايير فطنة كثيرة تهتم، فى النهاية، ازدهار الدولة، وسعادة مواطنيها، غير أنه أجهد نفسه لكى يستمد تبريرها من حجج تبرهن على أنها ضرورية للدفاع عن الدولة الشرعية ضد أعداء الشعب الخارجيين.

## السلام الدائم

تتكرر المشكلة نفسها، حتى بصورة أكثر صراحة، فى تعليم كانط السياسى الأكثر أصالة وربما الأكثر حسماً، أعنى نظريته عن العلاقات بين الدول، ونظريته عن السلام الدائم. وهنا أيضاً تؤدى الرغبة فى التوفيق بين نظرية قانونية خالصة تقوم على منطبات الأخلاق، وآلية الانفعالات، أى التوفيق بين ما هو مثالى وما هو واقعى عن طريق غائية الطبيعة المطلوبة من الناحية لأخلاقية (أعنى دهاء الطبيعة)، إلى تنازلات بعيدة المدى تقوم على اعتبارات تجريبية وعند تحطيم الأساس المحايد، والمجرد للقانون، فإن تفصيل هذه النظرية يحى، ، مشكلة العلاقة بين الأخلاق والتاريخ بكل صعوبتها وقسوتها .

إن الشرعية المتشددة والمجردة لمسمى كانط هى التى تجعلها تجاوز موفعى هوبز ولوك: لأن كانط بعد أن تصور مؤسسات الدولة بأنه مرحلة تطويرية محض استبدل بمشكلة الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدنى المستوى الكلى أو العالمى إن الضرورات التى تؤدى إلى صياغة أى مجتمع مدنى معين سريعة التفتش حتى إنها تؤثر على العلاقات بين المجتمعات أيضاً، إلى حد إعاقة أى استجابته كامله لهذه الضروريات من جانب الدول التى توجد معاً. وتقوم نفس المسألة القضائية أساساً لسياسة الداخلية والخارجية، والقانون العام، وقانون الأمم (أو قانون علاقات لدول)،

والقانون العالمى (أعنى قانون الناس والدول من حيث إنهم مواطنون للمدينة الكلية) «فجميع الناس الذين يستطيعون أن يؤثر كل منهم فى الآخر بصورة متبادلة لابد أن يكونوا، بصورة متبادلة، فى نطاق دستور مدنى» لأنه حتى إذا ستمتع شخص واحد بحرية التصرف الطبيعية، فإن حالة الحرب تعود<sup>(\*)</sup>. إن أى خطر خارجى، سواء أكان من الجماعة أم من الفرد، يؤدى إلى اضطراب ضمان المجتمع المدنى للحرية السلمية والملكية ضد العنف لا يمكن أن يهتم الأفراد بمصلحتهم الخاصة، ولا بأمر العقل العملى («الذى يقول بأنه لن تكون هناك حرب»)، ولا بخطة الطبيعة («أى وحدة مدنية كاملة للبشرية») إذا لم تتبع الدول الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة القانونية ويرى كانط، مثل هوبز، أن حالة الطبيعة هى حالة حرب، وأن الأمم تكون فى هذه الحالة فى علاقة بعضها ببعض. كما أنه يرى أيضاً، مثل هوبز، أن مسلمة إمكان السلام فى أى لحظة معينة، فى الحالة الطبيعية، ليست سوى حادث تجريبى فى حالة الحرب الكامنة تحتها إن حالة السلام، إذا كانت لابد أن توجد، ينبغى أن تتأسس بوضوح لقد أصبحت فلسفة كانط السياسية، لأنها قانونية فى جوهرها، نظرية عن الحرب والسلام، تسبق فيها السياسة الخارجية السياسة الداخلية بصورة واضحة وصريحة لأن الدساتير المدنية الخاصة لابد أن تحقق فى تحقيق السلام داخلياً، بينما الدساتير الخارجية تهدد بقاء السلام وينقد كانط، بشدة، «جروتوس»<sup>(\*)</sup> ومنظرين آخرين للقانون العالمى، كما ينتقد مدرسة توازن القوى لأنهم لم يدركوا الأهمية الحاسمة لتحقيق التنظيم القانونى بين الدول.

وبعد أن قدم كانط هذه التأكيدات الكثيرة، فإنه يدهش هارنى الجزء الأول من كتابه «ميتافيزيقا الأخلاق» (نظرية القانون) بالإعلان بأن تنظيم الدول يجب ألا تكون له صاحب السيادة، بل يجب أن يكون مجرد تحالف، أو اتحاد، قابل للإلغاء عند الطلب،

(\*) هو جرجروتوس H. Grotius (١٥٨٣ - ١٦٤٥) فقيه وسياسى هولندى يعتبر أباً للقانون الدولى الحديث، حكم عليه بالسجن لأسباب سياسية، لكنه فر من السجن «خائتة زوجته فى صندوق كتب» أعظم مؤلفاته «فى قانون الحرب والسلام»، نشره وهو فى المنفى فى باريس عام ١٦٢٥ «المراجع»

ويتطلب تجديدًا دوريًا. ويتضح أن قدرة التنظيم هذا على تحقيق الانقياد أو السلام أمر مشكوك فيه. ويضم غموض كانط، أو تردده، في هذه المسألة اهتمامين أكثر أهمية وهما ربما لا يكون السلام العالمى سوى سلام معرض للخطر، أو مؤقت بدلاً من أن يكون سلاماً محدداً، وربما يكون في حقيقة الأمر، مثلاً يمكن بلوغه بدلاً من أن يكون ضرورة أخلاقية، أو حقيقة يمكن التنبؤ بها. وأخيراً، تجعلها الصعوبات التي تؤثر في الصور القضائية لنظام عالمي وجهاً لوجه، مرة ثانية، مع الطابع العضل لإدعاء كانط أنه حل مشكلة روسو وهي: هل يمهّد التقدم التاريخي، بالفعل، للبعث الأخلاقي الجديد للبشرية؟

تلازم الصعوبات التي تنشأ بالنسبة لكانط على المستوى السياسى والقانونى طبيعة تنظيم عالمي قد، أو يجب، أن يتمسك بالدول التي يتكون منها، مثلما تتمسك هذه الدول بمواطنيها. إن الفاعلية الكاملة للتنظيم تفرض صنوفاً من التعدي على سلطة الدول نفسها، أو حتى على تمسكها من حيث إنها دول ومن جهة أخرى، إذا كانت سلطة التنظيم مقيدة، فإن الدول تظل في حالة الأصلية لعدم القانونية، والحرب الوحشية. ويتكون البديل من الدولة الكلية، من جهة، وميثاق، أو تحالف من دول من جهة أخرى ويفرض كانط الدولة الكلية، ويبدو أنه يحبذ الاتحاد، أو «جمهورية الجمهوريات» وليس واضحاً عما إذا كانت جمهورية الجمهوريات مثلاً لا يمكن بلوغه ويفيد في تنظيم الفعل، أو هدفًا يمكن بوعه يمكن بمفرده أن يدخل الشرعية أو القانونية، والمعنى، إلى السياسة والتاريخ

يرفض كانط الدولة الكلية لأسباب تتصرف عن تجريدات القانونية أو الشرعية، وتعتمد، بالأحرى، على الحكمة السياسية التحريية، والأخلاق، وفلسفة التاريخ. ورفضه هو أن «القوانين تفقد الكثير من قوتها شيئاً فشيئاً كلما مدت الحكومة من سلطتها، ويذبل الاستبداد الذي ليس فيه روح ويتحول إلى فوضى بعد أن يحطم أصول «الخير»<sup>(٢٢)</sup>. إن الدولة الكلية ستكون الاستبداد الكلى، والسلام الذي سيهيمن سيكون سلام القبور، أى أنه لا يجهل الحرية فحسب، وإنما يجهل الفضيلة، والذوق، والعلم أيضاً. وفضلاً عن ذلك، لابد أن تتفكك الدولة الكلية إلى الجماعات الصغيرة التي يكون

تفاعلها هو الأداة المختارة للطبيعة ويقرر كانط، بحسم، محبذاً التوفيق الصعب بين كثرة من الدول، ونظام قانوني، على الرغم من أنه يشير بالفعل في كتابه «الدين في حدود العقل وحده» إلى «انصهر مبسر، ومن ثم قاتل، للدول (لو أنه حدث قبل أن يصبح الناس أفضل من الناحية الأخلاقية)، وبالتالي يترك إمكان الدولة الكلية مفتوحاً بوصفه ذروة تقدم تاريخي الذي يكون التقدم الأخلاقي شرطاً ضرورياً له

يعلق كانط، بصورة متنوعة، مع إنها ليست غير متسقة، في ملاحظاته وكتبه المنشورة، على المسألة الثلاثية الخاصة بالسلطة القاهرة للاتحاد، والوضع المؤقت أو كمال السلام الذي قد تحققه، وحالة المشروع من حيث إنه ممكن، وملزم بالتالي، أو من حيث إنه غير ممكن، ومحير في بعض البيانات، تكون المشاركة في دستور قانوني ملزمة بالنسبة للدول، ولا تكون كذلك في بيانات أخرى. وفي بعض البيانات، قد تجبر الدول جيرانها على لمشاركة في هذا الدستور، وفي بيانات أخرى قد لا تجبرها وهي بعض البيانات، تستطيع الجماعة العالمية أن تجبر وتلزم، وفي بيانات أخرى، لا تستطيع أن تفعل ذلك. ويسم بيان التنظيم العالمي، في بعض الأحيان، على أنه يتقدم، بإصرار، لأن من طبيعة الخير بمجرد أن يبدأ أن يبقى ويستمر، كما أن من طبيعة الشر أن يحطم نفسه، وقد يُعرض التنظيم، في بعض الأحيان، على أنه يكون في خطر مستمر لأن يتدهور إلى أجزاء بينما يُعرض المشروع، أحياناً، على أنه فكرة غير ممكنة التحقيق، وقد يُعرض، في أحيان أخرى، على أنه حد يمكن الاقتراب منه عن طريق تقدم يقترب من خط التماس إلى ما لا نهاية «لكنه لا يلتقي به» كما يُعرض في أحيان أخرى، على أنه غاية يمكن بلوغها عن طريق انفاق الحكام الأوروبيين الثلاثة وتعكس كتابات كانط المنشورة، مأخوذة بذاتها، شكاً، وربما تطوراً في تفكيره، مشيرة إلى استحالة حل قانوني خالص للمشكلة، وصعوبة الحصول على أي حل على الإطلاق ويجب على القارئ أن يرجع بصفة خاصة إلى «فكرة عن تاريخ عام بالمعنى العالمي»<sup>(\*)</sup>، والنظرية

(\*) ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي تحت عنوان «نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي» في كتابه النقد التاريخي ص ٨ وما بعدها وهو عبارة عن مقال كتبه كانط عام ١٧٨٤ «المراجع»

والمدرسة» و«مشروع للسلام الدائم»<sup>(\*)</sup>. وتستحق وجهة نظره كما تظهر في «نظرية القانون» المعروضة في كتبه «ميتافيزيقا الأخلاق» تأملاً خاصاً بسبب القضايا التي تثيرها. ويمكن أن نلخص حجته الموجودة هنال على النحو التالي.

١- يؤلف السلام الدائم تحولاً جذرياً، لا يمكن الاستغناء عنه، للشئون البشرية، بدون أن تكون كل ملكية وأمن سوى شيئين مؤقتين إنه يتطلب تأسيس دستور مدنى كلى

٢- وهذا أمر متعذر من الناحية العملية، لذلك لابد من قبول مجلس نواب للدول بدلاً منه

٣- ولأنه لم تتم البرهنة، بصورة مطلقة، على إمكان التعذر من الناحية العملية، وتتطلب الأخلاق سلاماً دائماً، وبالتالي الدستور المدنى الكلى، فإنه يجب على المرء أن يقبل، مع ذلك، سلاماً دائماً من حيث إنه الهدف الذى يمكن الاقتراب منه عن طريق تقدم مستمر ودائم.

ولا تخلو هذه الحجة من صعوبات خطيرة فأولاً هل عمق التحول الذى أدخله السلام الدائم يتطابق مع التطور التقدمى، والذى لا يمكن إدراكه، فضلاً عن ذلك الذى ليس له نهاية من الناحية الظاهرية، ذلك التطور الذى يفضى إلى ذلك التحول؟ يبدو أن نظرية كانط تلجأ، بوضوح، إلى فكرة غاية التاريخ، وعادة التقدم الدائم، سد أن الفكرتين متناقضتان بصورة متبادلة

ثانياً إذا كن الدخول فى دستور مدنى بوصفه ليس أكثر من هدف بعيد وكان الكبح الدستورى للانفعالات هدفاً بعيداً بصورة مناظرة، فإنه ينجم عن ذلك أن القانون العالمى الحالى المباشر يكون له، كما يقول هيجل، شكل الواجب أعنى شكل «ما ينبغى أن يكون». فهو إملاء من الأخلاق تحوله الدول ذاتها، وكذلك علاقاتها بصورة مباشرة، لى تجعل الحالة القانونية المستقبلية أمراً ممكناً (أو ربما كما لو أنها تجعل هذه الحالة

(\*) وقد ترجمه الدكتور عثمان أمين كما أسلفنا ونشرته مكتبة الأنجلو عام ١٩٥٢ «المراجع»

ممكناً) لقد انتقد كانط القانون العالمى الموجود، كما انتقد «جرتيوس» بصفة خاصة، مؤكداً أنه لن يكون هناك قانون بدون الدولة القانونية، ولن تكون هناك دولة قانونية بدون عقد وقسم يحد أن كانط نفسه، انساق، فى مشروعه عن السلام الدائم، إلى سرد بنود أولية معينة تبرزها القاعده التى تقول «أفعل بحيث لا تعوق انطلاق الدول من حالة الطبيعة، وبداية السلام الدائم» وبعض هذه البنود من أجل التطبيق المباشر، وبعضها يُرجى لأسباب فطنة، لكن من المؤكد، على أية حال، أن جزءاً من القانون العالمى الكلاسيكى يظهر، فيها، من جديد. ومن كان بتبرير جديد بعيد، مكوناً ما هو أكثر عنونة، ووضوحاً فى نظرية كانط عن السلام الدائم ونظريته عن قانون الأمم ويبدو أن كانط، فى كتابه المنشور الأخير «لصراع بين الكليات»، يضع تأكيداً وأماله التى تخص السلام الدائم على دستور الحكمة الجمهورية المسالة بصورة جوهرية داخل الدول وليس على خضوع الدول لمجتمع مدنى كلى

ويبدو أن حجج كانط تستلزم أن يكون تحول الطبيعة، وتحول العلاقات الدولية - وتحول العلاقات الدولية هو المعيار الأكثر خبثاً، والأكثر وضوحاً لدناءة الطبيعة البشرية، يمكن أن يؤدى، فى النهاية، إلى خضوع الدول للمستور قانونى، وإلى سلام دائم، ولا بد أن يفتح الطريق، بدوره، إلى بعث أخلاقى جديد للدول والناس. ويظهر السؤال المزروح، بالتالى، من جديد وهو هل يمكن أن يُعتمد على التقدم الأخلاقى لكى يتحول التاريخ على نحو يجلب القانون والسلام؟ هل يمكن أن يُعتمد على التقدم التاريخى لكى ينتج دستوراً قانونياً كلياً، وحالة سلام محبذة للأخلاق؟ وسواء أكانت نقطة الانطلاق مع التاريخ أم مع الأخلاق هناك، والسماح لحياد الظاهرى لوجهة النظر القانونية، فإن السؤال يتكرر عما إذا كان أحدهما يؤثر فى الآخر وكيف هل هناك تقدم لا يمكن إدراكه، أم تحول جزئى؟

دعنا ننظر إلى ما يعتبره كانط الإشارات التاريخية العينية التى تمنحها الطبيعة للسلام الدائم، وإلى ما هى المطامح القريبة أو البعيدة التى تفتح عن طريق هذا الصمان. إن الموضوع المحورى، الذى تمليه المشكلة نفسها، وتصور كانط للتاريخ من

حيث إنه محكوم عن طريق النزاع، هو الدور الذى تلعبه الحرب فى التاريخ ، بيد أن هذا الموضوع يتصل بموضوع تقدم الحضارة فى عصر التنوير، ويتصل بالتقابل بين الدين والتجارة بصورة أكثر خصوصية فأولاً. هناك الشروط الخارجية التى تظهر الطبيعة بواسطتها غيريتها، والتى تعد الغائية عن طريقها الإطار للاهوت تاريخى الحبل التى جعلت الطبيعة عن طريقها حتى مناطق الأرض الأكثر شحاً غير مأهولة بالسكان. وثانياً دفعت الطبيعة الناس فى كل جزء من العالم عن طريق توسط الرفاهية وأجبرتهم، بالفعل، على أن يقطنوا فيها فى كل مكان، ومن ثم جعلت وحدتها السياسية التقدمية ممكنة. وإلى الحد الذى لا يتقدم الناس نحو غايتهم الأخلاقية متخذين من الحرية وسيلة لهم، فإنهم لابد أن يتقدموا تحت ضغوط لطبيعة، وبالتالي، يُجبر الناس، وفقاً للميل الثالث المؤقت للطبيعة، تحت ظلال الحرب، على أن يدخوا فى علاقات قانونية بصورة كبيرة أو صغيرة. وبصورة أكثر تحديداً، تضغط الحرب الخارجية والنزاع الداخلى أيضاً فى اتجاه الحكومة الجمهورية من حيث إنها أكثر فاعلية فى مواجهة أنواع التهديد. غير أن الحكومة الجمهورية هى التى توصل ، بجميع أشكالها، إلى السلام بصورة كبيرة. ولذلك تميل الحرب إلى أن تُخمد عندما يتفشى النظام الجمهورى فى العالم. ومع ذلك، فإنه من داخل منظور القانون العالمى، مفترضاً من حيث إنه يحق الوجود المستقل لول كثيرة، تبدو الطبيعة من حيث إنها تعوق ذلك السلام الدائم الذى يمكن بلوغه عن طريق اندماج الدول فى دولة كلية وتعوق الطبيعة هذا الاندماج عن طريق تدبير اختلاف اللغة والدين فاللغة والدين مرغوبان ودائمان حتى على الرغم من أنهما يجبران إلى الكراهية والحرب ومع ذلك، يتم التغلب على هذا الشر الضرورى بالتدريج عن طريق تقدم التنوير الذى، بحث وهو يشارك فى تقدم الحضارة، وتقدم انسجام بشرى واسع، على إحلال سلام عام يقوم على الحرية، والتوازن، والمنافسة. وفى إثر كل التجليات المتنوعة للدين، لابد أن يكون «الدين الكلى فى حدود العقل وحده» هو الذى يصلح لكل الناس ولجميع الأزمنة وهو النتاج المهدى، الذى ظهر بصورة تدريجية، للتنوير نفسه.

إن الدين العقلى لا يستطيع أن ينتج وحدة وسلاماً بدون تقدم ملازم للحضارة يدعمهما بأساس أكثر صلابة فى مصلحة عامة وبداخل المشهد الكبير للتقسيم

الطبيعى والوحدة القسرية بين الشعوب، تبدأ الروح التجارية، أجلاً أو عاجلاً، فى أن تتحرك فى كل أمة، وتميل إلى أن تحقق انسجاماً حيثما يمكن أن يكون لفكرة القانون العالمى تأثير ضئيل. وتتطور التجارة، واسطة الاهتمام المشترك للشعوب، عن طريق روح لا تطابق الحرب «ومن بين كل القوى والوسائل التى تكون تحت تصرف الدولة، فإن قوة النقود هى، بلاشك، القوة الأكثر أماناً ووثوقاً، ولذلك تجد الدول نفسها مجبرة على أن تساعد التقدم نحو السلام النبيل (ليس من أجل أسباب أخلاقية)، وأن تمنع الحرب حيثما تهدد، عن طريق توسط، كما لو كانت بدقة، تتحد فى حلف دائم لهذا الغرض وهكذا تكفل الطبيعة السلام الدائم عن طريق الآلية الخالصة للميول البشرية»<sup>(٦٣)</sup>

يشعر المرء فى النهاية أنه يواجه لأسباب لحقيقية التى تكمن خلف أمل كانط - أعنى أسباب عصره - إلى حد كبير إن الديانات التى بفرق تعارضها التجارة التى توحد، كما هى الحال فى فكر مونتسكيو إذ أن التطور الاقتصادى الداخلى والتوسع فى علاقاتها التجارية الخارجية سيجعلان الحرب غير مفيدة، ومجلبة للنوازل والكوارث، على حد سواء. وتحل الثروة محل القوة كمعيار لسمو والتفوق. ويحمل النصر والتغلب البشرية على لسير فى اتجاه الوحدة والشرعية، غير أن تنوع اللغات والأديان يقف، بالفعل، فى الطريق. ومن ثم تحل التجارة محل النصر والتغلب لكى تواصل عمل التوحيد على نحو يحترم ذلك التنوع، ويكفل السلام بداخل حدود يطابقه وحيثما تفشل الحرب، عن طريق التغلب، وتفشل الأخلاق، عن طريق التربية، يبدو لعصر كانط كما لو كانت التجارة، أو بصورة أكثر عمومية النقود، على وشك أن تنتج

ومع ذلك فإن عمل التجارة يتشابه مع عمل الحرب، والتنوير، والأخلاق، وعقبات المذهب الكاسطى، تمنعنا من أن نميز، بوضوح أوجه ذلك العمل، واتجاهه النهائى. فهل يميل التطور الاقتصادى للبشرية إلى إبطال الحرب عن طريق جعل الحرب حيوانية لدرجة أنها تكون باهظة ولا يمكن تحملها، أو عن طريق تدهور الحرب من حيث إنها تناقض روح الدول ومصحتها؟ إذا كان الشر (أى صراع الميول الطبيعية) يسبب الخير



(أى السلام الدائم)، فهل يفعل ذلك عن طريق كوارث تحدثها قوته الكاسحة، أو عن طريق تحسينات يحدثها ضعفه ووهنه؟ يشير الاحتمال الأول إلى ثورة جذرية، وبعث جديد، أما الاحتمال الثانى فإنه يشير إلى عملية تدريجية وغير محددة.

يبدو أن أكثر الدلالات أهمية التى قدمها كانط تشير إلى الاتجاه السابق وهو: أن الحرب أصبحت أكثر ذيوها ومميتة وياهظة التكاليف - وباختصار، كارثة حتى إنها غدت مستحيلة. إن لبشرية تُجبر على أن تغير مجراها غير أن الاتجاه نحو الإرادة الخيرة لن يكون له طابع الحدث الفريد، والحاسم، والحتمى فهو، على العكس، يرتبط بتقدم الحضارة والتنوير، ويعتمد، إلى حد ما، على فهم أصحاب السيادة وقراراتهم، التى تعتمد، بدورها، على التقدم الأساسى فى عملية التنوير التى يلقى أرجاؤها بالحدث الحاسم والعصيب فى مستقبل مجهول ومع ذلك، فإن لأصالة التى يُفترض أنها تتجه نحو الخير تغير ظروف، لأم وحالة الإنسان بصورة جذرية وحاسمة

إن المنظور هو منظور التحسن التدريجى، وهو يناظر التقدم فى التنوير والثقافة، ويؤدى إلى التقدم إن لم يكن فى أخلاق الناس، فإنه يكون، فى النهاية، فى قانونية أو شرعية فعالهم التى تطابق، بغض النظر عن المقاصد، إملاء الواجب وتقترب منه أكثر فأكثُر إن التوتربين السلام لدائم من حيث إنه إمكان، ومن حيث إنه مبدأ منظم، أى بين تقدم غير محدد من حيث إنه حركة لم تبلغ هدفها على الإطلاق، ومن حيث إنه حركة تبلغها بصورة منرايدة، بيم التعبير عنه جيداً فى الفقرة الأخيرة(\*) من كتاب «مشروع للسلام الدائم» التى يقول فيها كانط «إذا كان هناك واجب، يضاف إليه أمل معقول فى تحقيق سلطان القانون العام، ولكن بالسير فى تقدم مطرد إلى ما لا نهاية، فإن «السلام الدائم» - الذى ينبغى أن يخالف ما قد أسموه خطأ بمعاهدات السلام «والأولى أن تسمى مهادنات» - ليس بالفكرة الجوفاء، بل هو مشكلة إذا عولج حلها شيئاً فشيئاً، زاد اقترابها من غرضها «إذ يجمل بنا أن نأمل فى أن يتم تحقيق مثل

(\*) راجع ترجمة الدكتور عثمان أمين ص ١٢٦ «المراجع»

هذا التقدم في حقبة من الزمن أقصر فأقصر». . على نحو ما يقدمها لنا. إن فكرة التقدم الذي يقترب من التماس هي لأكثر اتساقاً مع التصور الكانطي للانتهائية كما تُقدم في كتابه «نقد العقل الخالص» ويستميل كانط الرياضيين لكي ينكروا أن المرء يناقض نفسه في تأكيده أن تقدم البشرية هو اقتراب مستمر من الهدف، وتمثل له بدون الوصول إليه على الإطلاق. غير أنه في عالم الإنسان السياسى والتاريخى، لا تصل فكرة التقدم السريع نحو هدف، على الإطلاق، إلى صعوبات أعظم من تلك الموجودة في مفارقة أخيل Achilles والسلمحفاة(\*) . ولا تصبح لفكرة معقولة إلا عن طريق «صنوف من الاستبدالات» المتنوعة فما يبدو على مستوى أنه هدف يمكن تحقيقه، يبدو على مستوى أدنى على أنه فكرة منظمة، فالشرعية أو القانونية تحل محل الأخلاق، وتحل الحالة الشرعية أو القانونية لإلغاء صنوف الأنانية المشتركة تحت صنوف من القسر الخارجى محل حالة الإنسان الذى يجعله القسر الداخلى للواجب خيراً؛ وبحل الموقف الذى تتعهد فيه الدول بأن تتخلى عن الحرب (على الرغم من أنه حالة قانونية) محل الحالة القانونية بالمعنى الصارم كما يعرفه خضوع الأمم لقسر عام. والموقف لذى لا تكسب فيه الدول شيئاً من الحرب، أى الذى تتدخل فيه لكي تخدم الحرب كما لو كانت تتعهد بأن تفعل ذلك، لكنها لا تتعهد بأن تفعل ذلك، هو حالة «شبه قانونية» أى أنه بديل عن الحالة الشرعية التى لا يكون فيها السلام محتملاً فحسب، وإنما يضمّنه الإنذعان والخضوع لسلطة عامة، أو على الأقل تحرُّم الحرب، بوضوح، عن طريق ميثاق أو عهد.

يؤدى التقدم إلى تهدئة متزايدة لحالة الحرب، التى تبقى مع ذلك ماهية العلاقات بين الدول، وبصورة أكثر دقة، بين الناس ويجعل ربط التربية (أى التنوير) والقصور (أى توازن القوى وفداحة الحرب) حالة الطبيعة تشبه الحالة الشرعية أو القانونية بصورة متزايدة، لكن لا تتغير طبيعة المجتمعات، ولا تتغير طبيعة الناس بالفعل، فلا شئ يكون مكفولاً بحق، ولا شئ فى النهاية، بصورة دقيقة، يتم إنقاذه بحق

(\*) معارقة زسبون الإلى القائلة بأن أخيل وهو أسرع العدئين عند اليونان لا يمكن أن يلحق بالسلمحفاة إن كانت قد سبقتة فى البداية بأى مقدار من المسافة . لأنه لكي يلحق بها فإن عليه أن يقطع نصف المسافة أولاً ثم نصف النصف وهكذا إلى ما لانهاية «المراجع»

وربما لا يتم إنقاذ شيء ليس لأنه لا يمكن إنقاذه، ولكن لأنه لم يتم اتخاذ الخطوة الجوهرية والحاسمة. ويفضى التاريخ بالناس إلى الحضارة: 'عنى إلى ترتيب الأمور أثناء حالة الحرب، أو لعبة العواطف، أى أنه يترك الناس على عتبة السلام الحقيقي والشرعية الحقيقية لكن ربما يكون ذلك لأنه يترك الناس على عتبة الأخلاق التى، عندما تواجه' الوهن الداخلى لخصمها، تستغل الفرصة لتوجيه الضربة لحاسمه، بأن تدخل تلك الحكومة الجمهورية الحقيقية التى لا يكون تصورهما فى المتناول إلا للسياسى الأخلاقى وتدخل ذلك السلام الذى يكون تصورهما أخلاقياً إن الإصلاح التاريخى لابد أن يسببه ثورة أخلاقية. وعند كانط «الثورة ضرورية لطريقة التفكير، لكن الإصلاح التدريجى ضرورى لطريقة الشعور». والتحول الجذرى ضرورى 'لأنه لا «لكى يصبح الإنسان خيراً من الناحية القانونية، بل لكى يصبح خيراً من الناحية الأخلاقية - فإن ذلك لا يمكن أن يتحقق عن طريق إصلاح تدريجى، طالما أن أساس القواعد يظل ملوثاً' إنه لابد أن يتحقق، بالأحرى، عن طريق ثورة فى عقلية الإنسان... ولا يمكن أن يصبح إنساناً جديداً إلا عن طريق نوع من التجديد يشبه خلقاً جديداً، وتعبيراً للقلب»<sup>(٢٤)</sup>.

وقد سبى أن «دهاء الطبيعة» ينتج عن طريق تقدم فى الثقافة، والشرعية، عن طريق الحرب والتجارة، فى انتصار سلبى لا يكمن إلا فى التخلص من عقبات الأخلاق، أو فى وضعها فى حالة حياء دائم، بينما لا تتحقق أهدافها المناسبة (أى السلام والشرعية الكلية) إلا عندما يتدخل العقل العملى، بصورة مباشرة، لكى يحقق غاياته الخاصة، التى تشمل غايات الطبيعة، غير أنها تجاوزها ويعتقد كانط، كما يظهر فى كتابه «مشروع للسلام الدائم» أن الشر محط لذاته، وأن خطط الأشخاص الأشرار باطلة ومحبطة بصورة متبادلة. ويبين بصورة أبعد أنها مسألة التدخل الفعال، على آخر رفق إن جاز التعبير، للنية الأخلاقية، وليس التحقيق غير الواعى للخير عن طريق الشر «فعندما تجاوز بوعث السياسة الطبيعية بعضها بعضاً وتحطم بعضها بعضاً، فإن بواعث السياسة الأخلاقية تشرع فى التجلى فى الفعل، وتحقق فكرة السلام الدائم»<sup>(٢٥)</sup>.

## من التاريخ إلى الأخلاق

للأخلاق، من جهة، والطبيعة أو التاريخ، من جهة أخرى، كما يبدو، تأثيرهما عن طريق مشاركة بدلاً من محاكاة فريق مناوب. أولاً «تسخّر الطبيعة هذه الميول نفسها لتكون في عون الإرادة العامة - التي تقوم على العقل - ولكنها على الرغم مما لها من احترام وتقدير تظل في قصور من حيث العمل والتطبيق، ولهذا لا بد أن تتألف القوى للقضاء عليها قضاء تاما بحيث تكون النتيجة مرضاة للعقل وزوال تلك الآثار»<sup>(٢٦)</sup>. لكن، في الحالة الثانية، بعد أن يتم توضيح السبب، فإن الأخلاق، أو العقل العملي هو الذي يتحمل المسؤولية، ويتولى المهمة حتى الكمال، و«الإرادة العامة أو الكلية، التي تُعطى بصورة قبلية، هي التي تحدد وحدها ما هو مشروع وقانوني بين الناس»، ويمكن «إذا أدرنا شئونها باتساق، أن تكون العلة التي تنتج لعلول المرغوب فيه عن طريق آلية الطبيعة نفسها، والتي تسمح في الوقت نفسه، بأن تتحقق فكرة القانون»<sup>(٢٧)</sup>.

لكن إذا كان تأسيس الدولة القانونية الحقيقية، وتأسيس السلام الدائم مرتبطين بالتدخل الفعلي في التاريخ بقصد أخلاقي، ففي أي أنواع الفعل العينية يعبر هذا القصد عن نفسه؟ هل التغيير الأخلاقي للناس يؤدي إلى التغيير لحاسم للمؤسسات التي يفشل التوازن الكامل للانفعالات في تحقيقها؟ هل تغيير المؤسسات هو، على العكس، الذي يجب أن يؤدي، على المدى البعيد، إلى التغيير الأخلاقي للمواطنين، ويكفل، بالتالي، ثبات هذه المؤسسات؟ أو هل يكون القصد الأخلاقي الذي يتجلى في التاريخ هو، في الحقيقة، قصد أصحاب السيادة الذين ترشد لهم لفلسفة، والذين يتعهدون، في أن واحد، ببعير المؤسسات والتربية الأخلاقية لرعاياهم؟ يقدم كانط في كتابه «الدين في حدود العقل وحده»، وفي بحثه «نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي» التجديد الأخلاقي للناس، ولتربيتهم الأخلاقية عن طريق الدول بوصفه مرحلة متقدمة، بالضرورة، على توحيد البشرية. ومع ذلك، فإنه ينتقل في كتابه «مشروع للسلام الدائم» من فكرة لتربية الأخلاقية عن طريق المجتمع إلى الاعتقاد بأن هذه التربية لا يمكن الاستغناء عنها بالنسبة لصياغة الحكومة الجمهورية والواقع أن كانط يشير إلى أن

الطبيعة تحقق ما هو ضروري للغرض من خلال الميل الطبيعية للأتانية ذاتها، تاركةً للدولة مهمة استغلال الآلية الطبيعية لصنع مواطنين أحياناً من أناس قاصرين أخلاقياً إنه يستخدم مثال أمة الشياطين لكي يبرهن على أن تأسيس الدولة لا يتطلب خيرية الناس الأخلاقية ويلفت كائن الانتباه إلى الاقتراب من الأخلاق الذي يمكن أن ملاحظ في الدول القائمة بالفعل، وهي دول لا يكون فيها الكمال الأخلاقي، يقينا، هو للعامل الحاسم المؤثر، ولا حتى الذي يقصده القانون، ويقول معلماً إن المرء يجب ألا يتوقع دستوراً جيداً من أخلاق الناس، بل يجب عليه، بالأحرى، أن يتوقع التربية الأخلاقية الصحيحة للناس من الدستور<sup>(\*)</sup>(٢٨)

والواقع أنه يمكن التوفيق بين هذين الخطين من خطى التفكير إلى حد ما. فحيثما تُعطى للدساتير الأسبقية على التغير الأخلاقي، فسوف يكون سياق الكلام هو الدستور المحلى للدولة، والزواج الخارجية للقانون من حيث إنها بدين عن الزواجر الداخلية للأخلاق المناسبة. وعندما تُعطى الأولوية للتغير الأخلاقي على الدساتير، فسوف يكون السياق هو العلاقات بين الدول التي لا تستصيع أن تستغنى عن الأخلاق، لأنها لا تعرف أى قسر خارجي فعلى لكن تظل هناك لفارقة التي وفقاً لها يستطيع المرء أن يتوقع دستوراً ينشأ من آلية الميل ليرى شعباً بصورة ملائمة. فإذا استطاعت حكومة جمهورية أن تحقق ذلك، فلماذا لا يصبح ذلك هو الوظيفة الرئيسية لهذه الحكومة؟ هل تستصيع أن تحقق هذه الوظيفة بصرف النظر عن ميل مواطنيها، وتدريبهم، ومقاصدهم؟ هل يستطيع أن تلهم أمة من الشياطين بإرادة خيرة، تصبح، عندما تجبرها ميولها الأتانية على أن تنخرط في دولة قانونية، خيرة من الناحية الأخلاقية عن طريق تأثير هذه الدولة؟

خفف كائن هذه المفارقة في موضع آخر، مقدماً الفكرتين اللتين تبدوان أنهما متناقضتان بوصفهما مكملتين وهما «يقوم دستور الدولة، في مآل الأمر، على أخلاق

(\*) عبارة كائن هي «لا ينبغي أن تطلب إلى الأخلاق تنظيم الدولة تنظيمًا سياسيًا صالحاً، بل يسعى أن يتوقع من التنظيم السياسي الصالح تثقيف الشعب تثقيفاً أخلاقياً صالحاً» راجع «مشروع للسلام الدائم»، ص ٧٨ - ٧٩ من الترجمة العربية السابقة «المراجع»

الناس، التي لا نستطيع، بنورها، أن تضرب بجذورها دون دستور جيد<sup>(٢٩)</sup>. وذلك يمكن أن يقوله أرسطو وأفلاطون بسهولة وإذا اتفق كانط، بالتالي، مع الكلاسيكيين إلى حد كبير، فهل هو لا يقبل، أيضاً، افتراضاتهم، ونتائجهم التي تخص الهدف الأخلاقي للسياسة، والطابع السياسي للأخلاق؟ ويمكن أن بصوغ ذلك بطريقة مختلفة بالقول إن موقف كانط كما يعبر عنه في هذه العبارة يبدو أنه يثير تساؤلين، أحدهما عملي وهو «لماذا لا تقبل الدولة أخلاق الناس بوصفها هدفها؟»، والثاني نظري وهو «ألا يتعارض التبادل المقررين القانون والأخلاق مع ما هو كانطي بصفة محددة في تصور كل منهما؟ ألا يكون لب المذهب الكنطي هو، بدقة، الانفصال الجذري للشرعية، التي ليست لها تأثير إلا على الأفعال الخارجية، والأخلاق، التي ليست لها تأثير إلا على المعاصد والنوايا؟

والرد على التساؤل الأول متضمن، إلى حد ما، في التساؤل الثاني. إذ لا يستطيع كانط أن يتغاضى عن الفكرة التي تذهب إلى أن النية الأخلاقية، أي الإرادة الخيرة، لا يمكن أن تدخل فينا عن طريق أي أمر خارجي فحين يمكن أن نُجبر على أن نؤدي أفعلاً معينة لكننا لا نستطيع أن نُجبر على أن نقبل عاية معينة لنكون هي غايتنا الخاصة إن افتراض التأثير السياسي على الأخلاق لا يمكن أن يتم بصورة شرعية إلا بالنظر إلى صنوف من الفسر ضعيفه، وتدرجية، وغير مباشرة، متضمنة في تربية والتعود. فهل لا تستطيع التربية والتعود أن يغيرا طبيعة الإنسان بصورة تكفي، لتفضيل حريته الأخلاقية؟ إذا علمنا المربي، سواء أكانت الأسرة، أم الدولة، أم طبيعتنا، أن نطور عقولنا، وأن نسيطر على غرائزنا، فلا يؤدي بنا هذا التطوير والسيطرة، حتى على الرغم من أنهما يبدآن بتطوير الغايات الانسانية، إلى حافة الأخلاق، ويجعلان التحول النهائي محتملاً بصورة كبيرة، ذلك التحول الذي يعطيها قيمة أخلاقية؟ باختصار، عند الإكثار من القنوات بين الطبيعة والحرية، عن طريق فكرة الحرية التي تنبثق من الطبيعة، وبالتدرج تتحرر منها، ألا تتحد الطبيعة والحرية من جديد وفقاً للمبادئ الداخلية للقانون؟ هذه هي، بالفعل، الوظيفة الأولى لفلسفة التاريخ عند كانط. إن المشكلة النهائية لفلسفة التاريخ هي فهم التأثير الأخلاقي لتقدم الثقافة،

والحصارة، والشرعية، التى تلتقى، على مستوى تربية البشرية، مع مشكلة إمكان التربية الأخلاقية للفرد

إن إجابات كانط عن السؤال الحاسم متنوعة ومتردة مثل إجاباته التى يقدمها فيما يخص الشروط الدستورية والتاريخية للسلام وربما يمكن أن تُستخرج الصياغة الأكثر دقة لتفكيره فى القضية من عبارتين: عبارة عن آثار الشرعة التى تهيمن داخل الدول، والأخرى عن مستوى الغائية التاريخية فى العبارة الأولى (التي وردت فى كتابه «مشروع للسلام الدائم» ملحق ١)، يرى كانط أن صنوف التحريم المفروضة ضد التأثير على ميول ليست قانونية تشجع على تفضيل أخلاقى لاحترام القانون. وفى كتابه «نقد ملكة الحكم»، الذى يحتوى على الفقرة الثانية، يريد أن يبين كيف تمهد الغاية النهائية للطبيعة، أعنى «الثقافة» من حيث إنها نعى القدرة على أن يفرض المرء لنفسه غايات بصورة حرة، ويستخدم الطبيعة من حيث إنها وسيلة، بالتالى، للحرية الأخلاقية، الغاية الوحيدة اللامشروطة فى ذاتها، المستقلة عن طبيعة. ولهذا الغرض لابد أن يدخل فكرة وسيطة، وهى فكرة الصورة الأسمى للثقافة التى يطلق عليها اسم «ثقافة الانضباط»، التى بمقتضاها يسيطر الناس على تلك الرغبات الطبيعية التى تدفع إلى غايات الحياة دون أن يقوموا بطمسها، أعنى أنهم يطلقون لها العنان، ولكن بمقدار ما يملأ العقل فحسب وهذا الإمكان للسيطرة على الانفعالات يمهد للتحرر لجذرى الذى يشكل هو نفسه الأخلاق فى مقابل كل الميول الخارجية ولابد أن يفهم نمو هذه السيمرة على أنه يقوم على حضارة الإنسان التى تتجلى فى تهذيب الذوق، والإسهاب فى المعرفة، على الرغم من إعلاء الانهماك فى الشهوات الذى لا يمكن فصله عن العملية «إن الفنون الجميلة، والعلوم التى تجعل الإنسان، إن لم يكن أفضل من الناحية الأخلاقية، فهو على الأقل أكثر تحضرًا عن طريق صنوف المتع المتاحة للجميع، ونعم المجتمع، تهيمن بصورة عظيمة ضد استبداد الحواس، وتعد الإنسان، من ثم، لهيمنة لا تكون فيها السيطرة إلا للعقل فقط، وفى الوقت نفسه، تستجمع الشرور التى تفرضها الطبيعة علينا، مثل أنانية الإنسان الحامحة، طاقات النفس وتقويها من أجل المقاومة، وتكشف لنا، من ثم، عن مقدرة لغايات أعلى مختفية بداخلنا»<sup>(٣٠)</sup>.

إن السؤال المهم الذى يجب أن يُواجه فيما يخص العبارتين، أعنى السؤال الذى تتركز فيه مشكلة الفلسفة الكانطية كلها الخاصة بالتاريخ والسياسة هو ما هو المعنى الدقيق الذى يجب أن يلحق بتعبيرات مثل: «يجعله أكثر سهولة»، «يجعله عرضة لـ»، «يكشف عن مقدرة لـ»، «يقف بقوة ضد»، «يخطو خطوة كبيرة تجاه»، وهكذا؟ ما هى طبيعة، أو بصورة أكثر دقة ما هى ضرورة الرابطة بين ما يُعد وما يُعدّ، بين «الخطوة الكبيرة تجاه الأخلاق»، و«الخطوة الأخلاقية» نفسها؟ إن العبارة الثانية قد تتضمن العبارة الأولى بالضرورة، غير أن العبارة الأولى تبدو أنها لا تؤدي إلى الثانية بالضرورة. إن وحدة صارمة بينهما تجلب مذهباً حتمياً، أو ألياً إلى شروط الأخلاق التى تعرّض الحرية الجوهرية للأخلاق نفسها للخطر. إن انفصلاً مطلقاً للغاية، أعنى تحولاً جذرياً من الطبيعة إلى الأخلاق، أو من عالم الظواهر إلى عالم «النومين» (الشيء فى ذاته) يجعل مشروع فلسفة لتاريخ كله لا طائل منه، ذلك المشروع الذى يحاول أن يسد هذه الفجوة. من الصعب أن يرى كيف يتطابق الانتقال الذى لا يمكن إدراكه من حالة ما قبل الأخلاق إلى حالة الأخلاق - كيف يتطابق مع الاختيار الأخلاقى الجذرى بين الانفعالات والواجب المتضمن فى تصور كانط للأخلاق ومع ذلك، فإن ما يمكن أن يقال بصدق هو أن الحضارة والشرعية لابد أن تسبقا الأخلاق بالضرورة، وأن القرار الأخلاقى هو، بدوره، بداية، أعنى أصل، للحياة الأخلاقية، ولا يمكن أن يحل محله صنوف اللجوء المتنوعة إلى الأنانية، أو يحل محله الانضباط والشرعية لأن كلاً منها لا يمكن أن يكون على الإطلاق سوى الإعداد الأخلاقى الفرعى للأخلاق

إن فلسفة التاريخ تستطيع أن تطف وتخفف الانفصال المطلق للشر والخير، للأنانية والأخلاق، للطبيعة والحرية غير أنها لا تستطيع أن تلغى هذا الانفصال على الإطلاق. فالحرية لابد إما أن تكون أو لا تكون، وإذا كانت، فإياها تخالف ما تقوم به أى آلية ذاتية. ولا يمكن أن يُنظر إلى التحول الأخلاقى للشرعية، الذى لا يمكن أن يصبح يقيئاً نظرياً أو ضرورة آلية، على أنه أساس لحل المشكلة السياسية إن الاستغلال التاريخى والقانونى للانفعالات يجعل، بصورة متبادلة، الحل الأخلاقى للمشكلة البشرية مستحيلاً.



تظل السياسة، والقانون، والتاريخ، بالنسبة لكانط، فى علاقة ملتبسة غامضة، أو لا تُحل مع الأخلاق، أى أن جانبى العلاقة يكونان فى حالة حاجة مبادلة وطرده مبادل. ويصور كانط النظام السياسى، والنظام القانونى على 'نهما مقيدان بأفعال خارجية، مع إنهما ضروريان من الناحية الأخلاقية، ويتحققان عن طريق وسائل غير أخلاقية. لكن لم ينجح كانط، كما رأينا، فى إثبات الطابع المشروع الخالص للنظام القانونى؛ لأنه تدخل الأخلاق، خلصة، من جديد إلى هذا النظام. لقد رأينا أن كانط عندما يفحص الأسس لأخلاقية لحقوق الإنسان وفلسفة التاريخ، يفشل فى أن يبرهن على الأسس الأخلاقية لتلك الحقوق، أو الضرورة الأخلاقية لتلك الفلسفة. لقد رأينا، فى النهاية، أنه فى النظر إلى تطبيق فلسفة التاريخ على المشكلة لحاسمة للسلام الدائم، لا تكفى الوسائل غير الأخلاقية، 'و الوسائل الماكيافيلية للسعى فى إتمام هذا السلام

وسواء نظر المرء، بالفعل، إلى نظرية كانط السياسية، أم نظريته القانونية، أم فلسفته عن التاريخ، فإننا نرى ارتباط الأخلاق أكثر مما ينبغى أو أقل مما ينبغى بهذه الموضوعات. فبذا كان الاهتمام السياسى الذى يرتبط بحقوق الإنسان محورياً لإلهامه، ولا سيما لتطبيقاته بالنسبة للأخلاق، فإن نظريته السياسية الفعلية تظل، مع ذلك، مركباً غير مستقر لا يفى بالقصد الأخلاقى و«الواقعى». إن فهم كانط وصباغاته قد مكنته من أن يفسر الحياة السياسية الحديثة من جديد بالنظر إلى القضية الحاسمة والمهمة الخاصة بكرامتها الأخلاقية، التى ضحى بها تراث ماكيافلى وهوبز عند عمد' بيد أن ما مكن فلسفته من أن تحقق هذا الهدف وقف فى طريق حل متماسك بحق لقد منع وجود نظريته الأخلاقية حلاً للمشكلة السياسية عن طريق مؤسسات' أى أن طبيعة هذه النظرية منعت حلاً عن طريق التربية

وفى التحليل الأخير، نقول إن مشكلة التربية الأخلاقية، والتحول الأخلاقى هى التى تكمن فى محور صعوبات كانط؛ لأن هذه المشكلة تأثرت بالتأثير المتبادل، والتواصل، الذى يوجد بين علمين' وأعنى بهما عالم الحرية الأخلاقية وعالم الحتمية الطبيعية. الذى حاول كانط بمجهود مضمّن أن يُبقى عليه بأى يجعلهما منفصلين عن

بعضهما البعض بصورة جذرية وأسس الالتقاء التى حاول أن يجعلها كثيرة بينهما غير آمنة ومُعْضلة؛ إذ أن السياسة لا توجهها فطنة طبيعية، فهي، ببساطة، أخلاقية فى بعض الأحيان، وغير أخلاقية فى أحيان أخرى، أما التاريخ فإنه يفترض الفكرة المفارقة لطبيعة غائية ينقصها أساس أنطولوجى من الناحية الظاهرية، وتتعاون، من الناحية التاريخية، مع الحتمية لاستغلال خطط الناس، التى لا يعرفونها، وبمعنى آخر، خطط العناية الإلهية التى هى الطبيعة مسممة باسم آخر، وتفضل، بصورة غير مفهومة إلى حد ما، استخدام وسائل غير أخلاقية، لكنها تقف أمام حرية الإنسان الأخلاقية؛ أى أن القانون هو، بصورة تلقائية، لتعبير عن آلية الطبيعة، ومفاهيم العقل العلى، لكن ما تربطه «الطبيعة والحرية وفقاً للمبادئ الداخلية للقانون» يظهر فى ارتباط مبادئ صورية وترتيبات ممكنة يصعب تطبيقه على العلاقات بين الدول حتى إنه لا يطرح الشك فى نفسه فحسب، وإنما، بالزوم، فى الاحتياحات الخالصة للأخلاق، والضمانات الخالصة لطبيعة. إن كل أساس من أسس التقابل هذه بين عالمين معرض لنقد يمكن أن يجذب الانتباه، فى الوقت نفسه، إلى الطابع الحاسم للمشكلات التى تُوضع، والطابع اللفظ غير العادى أحياناً، أو المتناقض، للحلول التى تُقدم.

ومع ذلك، حتى لو تمّ التسليم بأن كانط قد أخفق فى أن يوفق بين ما هو داخلى وما هو خارجى، بين الضرورة والحرية، بين الطبيعة والأخلاق، بين دليل الفيزياء وشهادة الوعي، فإنه يجب ألا يُنظر، مع ذلك، عما إذا لم يكن فى كل لفظ من هذه الألفاظ شيء لا يمكن اختزاله، تسبب كانط وحده فى أن يظهر فى كل قوته إن ناقد فلسفة كانط السياسية يستطيع، بدون شك، أن يكسب انتصارات إما فى ميدان الظواهر السياسية العينية التى تُفحص على مستوى يناسبها، أو عن طريق تحدى نماسك النسق كله، لكن إذا كانت الانتصارات حاسمة، فإن النقد لابد أن يتناول أسس فكر كانط إن نقد فلسفة كانط السياسية لابد أن يصبح نقداً لكتاب «نقد العقل الخالص» وكتاب «نقد العقل العملى».

## الهوامش

- (1) The political section of the first part of the *Metaphysics of Morals* entitled "Metaphysical Elements of the Doctrine of Law", *On Perpetual Peace*, and the article "On the Common Saying That Might Be True in Theory But It Does Not Apply in Practice". These three writings follow the tripartition: public law, law of nations and "cosmopolitan" law.
- (2) Especially "Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent"; "Conjectural Beginning of Human History", and the second section of "Battle between the Faculties" (of philosophy and law).
- (3) *On Perpetual Peace*, Appendix I, First Addition.
- (4) *Annotations to Observations on the Sense of the Beautiful and the Sublime*, Akademie Ausgabe, vol. 20, p. 44. See also *The Philosophy of Kant*, ed. Carl J. Friedrich, p. xxii (New York: Modern Library, 1949).
- (5) Cf. *The Philosophy of Kant*, ed. Friedrich, p. 45.
- (6) *Critique of Pure Reason*, Transcendental Dialectic, book I, sect. 1.
- (7) *Metaphysics of Morals*, part 2, "Doctrine of Virtue" (*Tugendlehre*), paras. 38, 39.
- (8) *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, section 2.
- (9) *Ibid.*,
- (10) *Ibid.*
- (11) *Annotations to Observations on the Sense of the Beautiful and the Sublime*, Akademie Ausgabe, vol. 20, p. 58.
- (12) *Metaphysics of Morals*, "Doctrine of Right", conclusion.
- (13) "Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent" proem.
- (14) *On Perpetual Peace*, First Addition.
- (15) *Ibid.*

- (16) Critique of Judgment, 84
- (17) "Conjectural Beginning of Human History" ("Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte," Vermischte Schriften, p. 274 Inselverlag).
- (18) Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent, 4th Principle
- (19) "On the Common Saying That Might Be True in Theory but It Does Not Apply in Practice," conclusion
- (20) Ibid.
- (21) On Perpetual Peace, sect. 2, note 3
- (22) Ibid., 1st Addition.
- (23) Ibid.
- (24) Religion within the Limits of Reason Alone 1 v
- (25) Vorarbeiten zum Ewigen Frieden (preparatory notes for On Perpetual Peace) in Kant's Gesammelte Schriften, Akademie Ausgabe, vol. 23, p. 192
- (26) On Perpetual Peace, 1st Addition
- (27) Vorarbeiten zum Öffentlichen Recht (preparatory notes for Public Law) in Kant's Gesammelte Schriften, Akademie Ausgabe, vol. 23, p. 353
- (28) On Perpetual Peace, 1st Addition
- (29) Vorarbeiten zum Ewigen Frieden, Gesammelte Schriften, Akademie.
- (30) Critique of Judgment, 83



## وليم بلاكستون

(١٧٢٣ - ١٧٨٩)

لم يكن «سير وليم بلاكستون» Sir William Blackstone فيلسوفاً سياسياً، بل كان محامياً وقاضياً إنجليزياً. عمله الأساسى ليس كتاباً عن العدالة، أو حتى عن القانون، بل مجموعة من «تعليقات على قوانين إنجلترا». كما أنه لم يكن أصيلاً، أو مبدعاً، وإنما على لعكس تماماً فقد عالج في الغالب مسائل مهمة وصعبة، فيما يبدو، بطريقة غامضة وسطحية. لقد نُظر إلى بلاكستون، في حقيقة الأمر، بصورة واسعة نسبياً على أنه متناقض، وغامض في مسائل مهمة للفلسفة السياسية كما اعتُقد أنه يظهر شخصية لطيفة ومحبة إلى القلوب، وإن كان مختلاً بنفسه قليلاً، لقد اعتُقد أنه يظهر أسلوباً جازماً وظريفاً في بعض الأحيان، يظهر عقلاً ليس قوياً من الناحية النظرية، وإن كان قادراً على حكم عملى صحيح، ويميل، في حقيقته، إلى حل وسط - وباختصار لقد اعتُقد أنه يقدم نفسه بوصفه إنجليزياً كاملاً وهناك أساس معقول لوجهة النظر هذه، غير أنه ليس كافياً، وأسباب عدم كفايته هي التي أعطت شهرة لبلاكستون في تاريخ الفلسفة السياسية

عندما ألقى «بلاكستون» في لبدية سلسلة من المحاضرات عن قوانين إنجلترا في جامعة أكسفورد عام ١٧٥٢، كانت هذه سابقة، الغرض منها أن تكون ذات تأثير رئيسى على التعليم الإنجليزى القانونى، وبصورة أكثر إتساعاً على التعليم المدنى<sup>(١)</sup>. وعلى الرغم من أن كتابه «تعليقات» كان موجهاً إلى موظفين من كل الطوائف، ورعايا من كل الطبقات فإنه موجه، بصفة خاصة، إلى المحامى والجنّلمان (الإنسان المهذب)

إن المحامي يجب أن يرتفع عن حدود الممارسة المحض، ويتجه إلى العناصر والمبادئ الأولى التي تقوم عليها ممارسته. والإنسان المهذب لابد أن يتخلص من حمله المشين بالقوانين التي يكون من واجبه أن يحميها، ويطورها، ويقيمها وفي كلتا الحالتين، ما هو مطلوب هو تعليم أكاديمي لقوانين البلد يساعد الطالب لا على أن يتعلم الخطوط العامة للقانون الوضعي فحسب، بل على أن يفهم أيضاً، ويكوّن، حججاً «مستمدة قليلاً من روح القوانين، والأسس الطبيعية للعدالة»<sup>(٢)</sup>. ويدعو بلاكستون إلى فحص لقوانين البلد، وأسسها الطبيعية، و«روح القوانين» المتداخلة معها. صحيح أنه يناقش القانون الإلهي أيضاً، في معالجته الافتتاحية للقانون بوجه عام، غير أن القانون الإلهي أتى بنفسه مبكراً ومختصراً طبقاً للأصل، ثم هبط في قانون طبيعي ويستخدمه بلاكستون قليلاً، أو لا يستخدمه، في تفسير قوانين إنجلترا، من حيث إنه يتميز عن تديعيمها. إن الدين له مكانة مهمة، بالفعل، في ظل قوانين إنجلترا، فقد كان بلاكستون صديقاً حميماً للكنيسة القائمة، غير أن ما له صلة بموضوعنا هو تأثير الكنيسة في جعل الناس مواطنين وقورين، جادين، وفضلاء<sup>(٣)</sup>.

يعالج الموضوع الأسمى عند بلاكستون الأسمى، بالتالي، العلاقة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، من حيث إن هذه العلاقة تعرض نفسها للمرء الذي يكون محامياً بالمعنى الأفضل والأسمى. تتميز خطة، أو تنظيم، كتاب «تعليقات» بتناسق يحتوى، كله وفي كل أجزائه، على انتقال أو تقدم مما هو طبيعي إلى ما هو وضعي<sup>(٤)</sup>. وإذا تابعنا المقدمة فإن المجلدات الأربعة لكتاب «تعليقات»، تنقسم إلى جرائن، كل جزء منهما يضم مجدين أو كتابين. الجزء الأول عن «الحقوق» وينقسم إلى حقوق الأشخاص (الكتاب الأول)، وحقوق الأشياء (الكتاب الثاني) ثم يتبعها «لأخطاء» التي تنقسم إلى أخطاء خاصة (الكتاب الثالث)، والأخطاء العامة (الكتاب الرابع) وتنتقل لحجة كلها من حقوق فردية إلى أخطاء عامة.

يبدأ القسم الأول من الكتاب الأول بما يسميه بلاكستون الحقوق المطلقة للأفراد، وهي تلك الحقوق التي تخص أشخاصاً معينين، أو تنتمي إليهم، من حيث إنهم أفراد،

و«لا تنتهي إلى أشخاصهم إلا في حالة الطبيعة...» و«الغاية الأولى والأولية» للقوانين البشرية هي المحافظة على هذه الحقوق المطلقة وتنظيمها<sup>(٥)</sup> ومع ذلك، لم يبذل بلاكستون سوى جهد ضئيل مع الصرية الطبيعية للبشرية، حتى في الفصل الأول، ولكنه ينتقل بسرعة إلى موضوع الحقوق المدنية، ولا سيما الحقوق المطلقة للإنجليز، التي تُعالج تحت عناوين لوك المألوفة عن الأمن أو الأمان الشخصي، والحرية الشخصية، والملكية الخاصة. وتعالج بقية الكتاب الأول وبفخامة كبيرة الحقوق النسبية؛ أعني حقوق الأفراد الثانوية والصناعية بصورة كبيرة، من حيث إنهم (الأفراد) يرتبطون بعلاقات راسخة من الناحية القانونية بأفراد آخرين، أولها العلاقات العامة للحكام والمحكومين، وثانيها العلاقات الخاصة بالسيّد والعبد، والزوج والزوجة، والآب والابن، وما يشبه هذه العلاقات، التي تكون نتيجة للمجتمع المدني وعلى الرغم من أن حق الملكية يُناقش، كما قلنا، في الفصل الأول من كتاب الأول من حيث إنه حق من الحقوق المطلقة للأفراد، فإن بلاكستون يعالج الملكية في كتاب منفصل، وتالٍ، ويجب ملاحظة أنه تالٍ حتى بالنسبة لعلاقات الحكومة والسبب في ذلك هو أن الأصل الطبيعي لحقوق الأشياء أقل وضوحاً وأقل اتصالاً بالمجتمع المدني، مقارنةً بحقوق الأشخاص. فهو أقل وضوحاً لأن بلاكستون يجد الأصل الطبيعي في الحيازة أو التملك، ويبدو أنه يترك الباب مفتوحاً أمام السؤال الصعب عما يمكن أن يكون نوع الحق أهر مجرد ملكية، أو أنه هبة، وهو أقل اتصالاً بالمجتمع المدني لأنه، بينما تُنظم الحقوق الشخصية، مثل الدفاع عن النفس، عن طريق القانون الوضعي بصورة كبيرة أو صغيرة، فإن الحق الطبيعي في اكتساب الملكية محلّ محله، أو يلغيه، حقوق وضعية أو اتفاقية تتضمن حيازة الملكية ونقلها للغير<sup>(٦)</sup>

يقال إن «الأخطاء»، وهي موضوع الجزء الثاني من كتاب «تعليقات...»، «لا تنتقل إلينا، في الأغلب، إلا فكرة سلبية، من حيث إنها لا تكون شيئاً سوى الحرمان من حق ما»<sup>(٧)</sup>. لا يحتوي الجزء الثاني على أى فصول يمكن أن تقارن، بقصد فلسفي، بالفصول الأولى من الكتابين الأول والثاني، لأن الأخطاء يتم تعريفها عن طريق الحقوق، ويمكن أن تُستمد منها ومع ذلك، فإن الجزء الأخير من الكتابين ليس مجرد صورة



مطابقة للجزء الأول. ويصف الكتاب الثالث كيف يقوم القانون بإصلاح الأخطاء الخاصة التي ترتبط بالأشخاص وبالملكية (أعنى الأضرار المدنية)، ويعكس، بالتالي، المناقشة في الكتاب الأول والثاني، ويصل إلى نتيجة، هي أن صَحُّ التعبير، موضوع الحقوق الفردية كله. وتؤلف الأخطاء العامة (أى الجرائم والجنح)، موضوع الكتاب لرابع، ذلك الجزء من القانون الذى يكون صناعياً بصورة كبيرة. إن الحقوق هي أساس فقه التشريع عند بلاكستون، وليست هناك، إذا تحدثنا بدقة، حقوق للعامة، بل هناك بحقوق للأفراد فحسب. ومع ذلك، يُعالج المجتمع السياسى، الذى هو وسيلة لغاية حماية الحقوق الفردية، - كما يمكن أن يُعالج، أو يجب أن يُعالج لأغراض عملية كثيرة، كما لو كان غاية. هذه الغاية هي «حكم الكل، وسكينة الكل»، أو بصورة أكثر بساطة، لسلام، لأن «السلام هو الغاية الخالصة للمجتمع المدنى وأساسه»<sup>(٨)</sup>. ويدون أن ندخل في تفاصيل؛ فإننا نقول إن وصف بلاكستون للأنواع المتعددة للجرائم والجنح، الجرائم ضد الله والدين، وضد الملك والحكومة مثلاً، يحتوى على مناقشته السلبية، أو غير المباشرة لنوع الخير العام الصناعى، أو الخير العام الذى يجب أن يؤلف من أجل التمتع السلمى بالحقوق الفردية

يؤكد بلاكستون أن «الأسس الحقيقية والطبيعية الوحيدة للمجتمع» هي «رغبات الأفراد ومخاوفهم»<sup>(٩)</sup>، لكن ليست طريقة بلاكستون أن يدخل في فحص مفصل ومستفيض لهذه الرغبات والمخاوف، أو الحرية الصبيعية للبشرية التى يبدأ منها. ولكنه، بالأحرى، يسارع (ليس، كما نتصور، إلى إغضاب السادة الإنجليز والمحامين) إلى مناقشة الحقوق المدنية، كما لو يعرف حقوق الإنسان عن طريق حقوق الإنجليز. وعلى أية حال، إن حقوق الإنجليز هي كل حقوق بموجب القانون تتمثل الحرية الشخصية - ولنقدم مثلاً واحداً - «فى قوة نقل الموقف، أو تغييره أو نقل الشخص إلى أى مكان قد يتجه إليه ميله الخاص، بدون حبس، أو قسر، ما لم يكن عن طريق المجرى لصحيح للقانون»<sup>(١٠)</sup>. لكن إذا عدل لقانون بحيث يسمح بالقبض، والسجن لفترات غير محددة بسبب الارتياح فى الموظفين المنفذين، أفلا يكون ذلك قليلاً من حق الإنجليزى الخاص بالحرية الشخصية؟ وإذا وضعنا المسألة بصورة أكثر عمومية، فإن بلاكستون يقول،

متبعاً في ذلك مونتسكيو، إنه في إنجلترا، وربما ليس في أى مكان آخر، «تكون الحرية السياسية، أو الحرية المدنية، هي الغاية الخالصة لدستور وملكه»؛ غير أنه يستمر ليقول إن «هذه الحرية، إذا فهمت بصورة صحيحة، تتمثل في قوة فعل ما تسمح به القوانين...»<sup>(١١)</sup>. ويبدو أن بلاكستون يقدم حجة دائرية<sup>(\*)</sup>. فهو يعرف القانون الجيد بأنه ذلك القانون الذى يحافظ جيداً على الحرية الفردية، ويعرف الحرية الفردية بأنها الحرية التى يسمح بها القانون. هذا الدور المنطقي أو الالتباس فى كل كتابه «تعليقات...»، ليس بسبب عيب فى قوى البرهان عند بلاكستون، الالتزام اللامعلى بالنظام القانون الإنجليزى، وإنما لأن الحجة الصحيحة من الناحية النظرية؛ أعنى الحجة المأخوذة من الطبيعة، تميل إلى أن تكون باطلة ذاتياً من الناحية العملية.

حتى الدفاع عن النفس «الذى يُسمى بالقانون الأولى للطبيعة» محصور ومحدد بدقة، على الرغم من «أن قانون المجتمع لا يبطله، ولا يمكن أن يبطله فى حقيقة الأمر»<sup>(١٢)</sup>. إن مبدأ القانون هو «أنه عندما تكون هناك محاولة لارتكاب جريمة، جريمة هى فى ذاتها خطيرة، عن طريق القوة، فمن المشروع صدّها عن طريق إعدام الطرف الذى يحاول أن يرتكبها» ويستمر بلاكستون فى التحذير بأنه «يجب علينا أن لا نعمل هذه النظرية إلى نفس المدى الوهمى الذى حمله إليها لوك، الذى يؤكد «أن كل طرق القوة بدون حق التى تقع على شخص ما، تضعه فى حالة حرب مع المعتدى؛ وبسبب ذلك ربما كان من المشروع أن يقتله بأن يضعه تحت هذا القيد المصطنع». وقد يكون هذا المبدأ عادلاً «فى حالة طبيعة غير متحضرة»، لكن قانون إنجلترا، مثل قانون كل مجتمع آخر منظم تنظيماً جيداً، يتعهد بالسلام العام، ويعتنى بحياة الرعايا، حتى إنه لا يقبل نظاماً مثيراً للخلاف والنزاع، ولا يقبل بحصانة أن تُمنع أى جريمة عن طريق الإعدام إذا لم يُعاقب عليها، إذا ارتكبت، عن طريق الإعدام أيضاً»<sup>(١٣)</sup>. ومع ذلك، فإن قانون إنجلترا يقدم استثناء لقاعدة قتل النفس الذى يمكن تبريره، والذى يكون،

(\*) أى أنها تتضمن دوراً منطقياً يعتمد فيه كل شطر من شطرى الحجة على الآخر «المراجع»

بمصطلحات القانون، قتل نفس له ما يبرره. فعندما يحمي شخص نفسه من عدوان، مثلاً، ويقتل أثناء النزاع الشخص الذي يعتدى عليه، فإنه يُعفى من العقوبة القانونية. شريطة أن «معاناة معينة ومباشرة تكون نتيجة الرغبة في مساعدة القانون»، وأن «القاتل لا تكون لديه وسائل أخرى ممكنة (أو محتملة على الأقل) للهروب من الشخص الذي يعتدى عليه»<sup>(١٤)</sup>، إنه يجب على الشخص الذي يُهاجم أن يدير ظهره ويهرب، إذا استطاع، ثم يُحضر الشخص الذي اعتدى إليه إلى المحكمة. إن التطاول يكون باستمرار لصالح قانون المجتمع المدني، وليس لقانون الطبيعة.

إن المحافظة على الحكومة، ومن ثم، على القانون نفسه هو قضية دقيقة للغاية وكثيراً ما يشار إلى بلاكستون على أنه المؤيد للسيادة النيابية، في مقابل الأفكار الأمريكية عن الحكومة المحدودة مثلاً. ففي البرلمان، الذي يتكون من الملك، ومجلس اللوردات، ومجلس العموم، «تكن السلطة المستبدة المطلقة، التي يجب أن تنحصر في كل الحكومات في مكان ما...» إن البرلمان يستطيع أن يعالج مسائل خارج المجال التقليدي للقانون، إذ يستطيع أن يعدل وراثته العرش إلى سلطة ملكية، ويستطيع أن يغير الديانة الرسمية، ويستطيع أن يغير دستور مملكة البرلمان نفسه «إنه يستطيع، باختصار، أن يفعل كل شيء ليس مستحيلًا من الناحية الطبيعية...»<sup>(١٥)</sup> صحيح أنه يبدو أن بلاكستون يفترض، باستمرار، أن البرلمان لا يستطيع أن يفعل ما ينبغي ألا يفعله (استبدال النظام الانتخابي بملكية وراثية مثلاً)؛ ويشدد على «الامتياز الحقيقي للحكومة الإنجليزية التي تشكل كل قطاعاتها رقيباً متبادلاً على بعضها البعض»<sup>(١٦)</sup> لكن مهما كانت الحماية التي يقدمها النظام الإنجليزي من رقابات اجتماعية وسياسية عظيمة، فإن بلاكستون لابد أن يعود، في النهاية، إلى المبدأ الأول للمجتمع المدني، الذي يستطيع أن يفعل ما يريده ذلك البرلمان، أو السلطة التشريعية.

ومع ذلك، ألا يوجد مبدأ أساسى بصورة أكبر؟ «إنه يجب الاعتراف بأن مستر لوك، وكُتَاباً نظريين آخرين، أكدوا أنه «يطل، مع ذلك، يلزم الناس قدرة أسمى على إزالة السلطة التشريعية، أو تغييرها، عندما يجدون أن الفعل التشريعي يناقض الثقة

التي وضعت فيهم...». ويصر بلاكستون على أنه «على الرغم من أن هذه النتيجة قد تكون صحيحة من الناحية النظرية»، وهي تكون صحيحة في نظرية بلاكستون لنفس الأسباب التي تكون صحيحة في نظرية لوك، «فإننا لا نستطيع أن نقبلها من الناحية العملية، أو نأخذ أى خطوات قانونية لوضعها موضع تنفيذ فى ظل أى إدارة حكومية توجد الآن بالفعل». هذا التحول للسلطة إلى الشعب بوجه عام يفترض انحلالاً للحكومة، وارتداد الناس إلى «حالتهم الأصلية الخاصة بالمساواة»، وإلغاء كل القوانين الوضعية. «ومن ثم لا يفترض أى قوانين بشرية حالة لا بد أن تحطم كل القوانين فى الحال، وتجبر الناس على أن يعتمدوا على أساس جديد، ولا يستعينون لحدث خطير، كما يجب عليهم أن يجعلوا كل الاستعدادات القانونية غير فعالة»<sup>(١٧)</sup>. إن اللجوء إلى المبدأ الأول، إلى ما يسميه بلاكستون فى موضع آخر «قانون الطبيعة» أو «إله لمعارك»<sup>(١٨)</sup>. يكون على أساس القانون؛ لأنه يفرض، كما لا يستطيع قانون وضوابط داخلية أن تفرض، الحدود على السلطة القانونية. ومع إن القانون لا يستطيع أن يمدّ بهذا اللجوء الأقصى، أو يفترضه، ويكون فى مشاحنة معه. أى أن المحافظة على القانون، والمحافظة الفعالة، من ثم، على الحقوق الفردية تعتمد على أن تضع جانباً الحالة الأصلية للمساواة اللاقانونية التي ينشأ منها المجتمع المدني، والتي قد يعود إليها فى حدث خطير لم يكن مستر لوك وأصدقائه النظريون مخطئين، ولكنهم عرضوا الدولة للخطر؛ بسبب تعبيرهم الواضح عن أساسها الحقيقي. «لأن الحرية المدنية التي تفهم فهماً صحيحاً، تكمن فى حماية حقوق الأفراد عن طريق القوة المتحدة للمجتمع: أى أنه لا يمكن المحافظة على المجتمع، ولا يستطيع المجتمع، بالطبع، أن يمارس الحماية، دون طاعة لسلطة ذات سيادة والطاعة اسم خاو وفارغ، إذا كان لدى كل فرد الحق فى أن يقرر إلى أى مدى يطيع هو نفسه»<sup>(١٩)</sup>. لم يخش بلاكستون أن تأكده المستمر على القانون، وعلى ثبات القانون يعطل الناس عن استئناف حقهم الأصلي الذي يكون ضرورياً وحيثما تصبح السلطة صاحبة السيادة طغيانية، وتهدد بخراب الدولة وإفقارها، فإن «البشرية لا تنتظر فى مشاعر البشرية، ولا تضحي بحريتها عن طريق تمسك دقيق بتلك القواعد السياسية، التي تؤسس، أصلاً، لحياتها وتبقى عليها»<sup>(٢٠)</sup>.

يفترض بلاكستون أن: أصبح المجتمع المدني هو الفوضوية وهي تؤدي إلى الطغيان. فقد كانت هناك أزمة سبقت فيها حقوق الإنجليز عن طريق القهر، والأمراء الطغاة. وفي أزمة أخرى خصصت مالت إلى الفوضى، أي إلى حالة أسوأ من الطغيان نفسه. كما يقول بلاكستون، وهو وصف يناسبه بوصفه محامياً، «لأن أي حكومة أفضل من لا شيء على الإطلاق»<sup>(٢١)</sup>، يسم أن الهدف هو تجنب كليهما، كما فعل الدستور الإنجليزي بوجه عام. وتدعيماً لهذا الهدف، يسلّم تشريع بلاكستون بالطرفين، بينما يقاوم نفوذهما وتأثيرهما، لأن كلا منهما يقضي على الحرية وإذا صغنا ما نقوله بصورة إيجابية، فإن بلاكستون يحاول أن يحافظ على الوضع المحوري والأساسي لقانون بين أساس المجتمع المدني وميله، لا سيما القانون كما يفهمه القضاة ويجري في محاكمهم. ويعطى بلاكستون، في قائمة من «حقوق خمسة مساعدة وتابعة» تخدم أساساً من حيث إنها «حاجز» لحماية الحقوق الثلاثة الأولية العظمى، مكانة محورية وهامة لحق كل إنجليزي في أن يلجأ إلى المحاكم لدرء الأضرار وصنوف الأذى إن القانون (ليس البرلمان، أو الشعب بوجه عام)، كما يقول بلاكستون، في إنجلترا هو «الفصل لأسمى حياة كل إنسان، وحرية، وملكيته». ويمكن في «هذا الوجود المتميز والمنفصل» لمحاكم القضاة «المحافظة الرئيسية على الحرية العامة التي لا يمكن أن تنوم طويلاً في أي دولة، إذا لم ينفصل إجراء العدالة العامة عن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية إلى حد ما». وبصفة خاصة «إذا ارتبطت بالسلطة التشريعية، فإن حياة الرعية، وحرية، وملكيتهم ستكون في أيدي قضاة تعسقيين، الذين لا يُعظم قراراتهم إلا عن طريق آرائهم الخاصة، وليس عن طريق المبادئ الأساسية للقانون، التي على الرغم من أن المشرعين قد يحدون عنها، فإن القضاة يكونون ملزمين بمراعاتها»<sup>(٢٢)</sup>.

وهنا يعبر بلاكستون أيضاً، عن مبدأ المراجعات المتبادلة، بيد أن اهتمامنا الحالي هو بتعليقه الذي يذهب إلى أن هناك «مبادئ أساسية للقانون، وعلى الرغم من أن المشرعين قد يحدون عنها، فإن القضاة يكونون ملزمين بمراعاتها» ويبدو هذا أمراً ملفتاً للنظر عندما ننظر إلى ما يسمى بتعريف بلاكستون الأساسي للقانون (على الرغم

من أنه ليس مستفيضاً) وهو أن «إرادة شخص واحد، أو مجموعة أو أكثر من الأشخاص، الذين تُعهد إليهم السلطة العليا.. تُفهم في نول مختلفة، وفقاً لداستيريه المختلفة، على أنها قانون»<sup>(٢٣)</sup>. القانون هو إرادة صاحب السيادة، لكن القانون الجيد، وهذا يعني القانون على الأصالة يتطلب، من ثم، إن شئنا أن نتحدث، شيئاً أكثر. ليس الاتفاق والرضا فقط، لأنه «حتى القوانين نفسها، سواء شرعت برضانا أو بغير رضانا إذا نظمت سلوكنا وضبطتها في مسائل تستوجب الاهتمام، بدون أي غاية خيرة مزمعة. هي تنظيمات مدمرة للحرية...» إن لغاية الخيرة المزمعة هي الحرية المدنية الحقيقية، التي «لا نعلم أن تكون تنوي الحرية الطبيعية من حيث إنه يتم ضبطها وكبحها عن طريق قوانين بشرية (وهي ليست شيئاً أهد من ذلك) من حيث إنها ضرورية ومفيدة للمصلحة العامة للجنهور»<sup>(٢٤)</sup> وإلى أي حد، ومن أي الوجهة تتطلب المصلحة العامة ضبطاً وكبحاً للحرية الطبيعية، فإن هذا سؤال لا يمكن الإجابة عنه، اللهم إلا بطريقة تجعلنا نصوغ السؤال من جديد، عن طريق مبدأ عام، أو قاعدة عامة فهي مسألة تحتاج إلى حسم. ونعتقد أن الإجابة على هذه المسألة هي مكانة محورية السلطة القضائية، على تلك المجموعة من الناس الذين لديهم القدرة على أن يحكموا جيداً عن طريق المعرفة والوضع السياسي، والعقريين. كما أن السلطة القضائية تخدم، عندما تزود بحماية مبرزة للحياة الرعايا، وتكليفاتهم، من حيث إنها كبح أو ضبط للاستخدام غير الحكيم للسلطة البرلمانية والعمامة، ومن حيث إنها مضمون (أو على الأقل إسان حال) لتعليم المبادئ الصحيحة للحرية المدنية.

تتكون المبادئ الأساسية للقانون التي يجب أن يتمسك بها القضاة، والتي تلطف وجهة نظر القانون من حيث إنه إرادة صاحب السيادة، من العرف والعادات، أو تكون مستمدة منه. في القانون الإنجليزي «تعتمد خيرية العرف والعادات على استخدامها [هكذا] وقتاً بعيداً عن الذهن، أو بجلال عبارتنا القانونية، وهو وقت لا تفسير فيه ذاكرة الانسان بطريقة عكسية. وهذا ما يعطيها أهمية وسلطة. ومن هذه الطبيعة تكون القواعد والأعراف التي تكون القانون العام، أو «القانون غير المكتوب» لهذه المملكة» وعندما يتحول بلاكستون في مقدمته من مناقشة لطبيعة القانون إلى قوانين إنجلترا،

فإنه لا يبدأ من شعب متعاقد، أو من سلطة بشرية صاحبة سيادة، وإنما يبدأ بتلك القوانين العامة، التي يكون القضاة «المؤتمنين عليها» و«مبلغى الرسالة الالهية الأحياء». إن القوانين المكتوبة ليست سوى قوانين مبنية أو علاجية لعب ما فى القوانين العامة، التي هي «الأساس الأول، أو حجر الزاوية فى إنجلترا...»<sup>(٢٥)</sup>

يدرك بلاكستون، بطرق لا حصر لها فى كتابه «تعليقات على سلطة الماضى، ويقويها، ويستخدمها وكثيراً ما يُعد وطنياً محضاً، أو محافظاً، حتى على الرغم من أنه يقدم إشارة تكفى لبيان أن ثنائه على ما هو إنجليزى، وإخلاصه لما هو قديم يجب ألا يؤخذ، ببساطة، على أنه ذو قيمة»<sup>(٢٦)</sup>. لم يؤكد بلاكستون، بالتأكيد، بقاء ما هو سابق، والتوقير الذى يدين به الجيل الحالى للأزمة الماسية. فهو يخاف، مثلاً، أن يدافع، على أساس السلطة بدلاً من العقل والعدالة، عن قرار مجلس اللوردات ومجلس العموم بالنسبة إلى «جيمس الثانى»<sup>(\*)</sup> على أنه تنحى عن العرش فقط، بدلاً من النظر إليه على أنه قب نظام الحكومة وخرق العقد الأصلى. وعندما يبين رأيه الخاص الذى يقول إن القرار معقول ومنصف، فى تجنب «الطرفين المتهورين اللذين قادت النظريات الخيالية لبعض الجمهوريين المتحمسين إليهما»، خشى أن هذا التأمل، إذا استمر أكثر مما ينبغي، «قد يتضمن حق الانشقاق، أو التمرد على [القرار]، فى حالة إذا اعتقدنا أنه غير منصف، وظالم، أو غير مفيد»<sup>(٢٧)</sup>. لقد كان بلاكستون مدركاً أن هناك عيباً فى هذه الحجة، مثل أولئك المعلقين الذين بينوا أن هناك عيباً فيها، لأنه بناء على مبادئ بلاكستون نفسه يكون للجيل الحالى الحق فى الحكم متى يفسخ العقد أى وقت. إن حجة بلاكستون المضمرة هي أنه إذا نشأت ظروف خطيرة ولا أمل منها، كما هي الحال فى عام ١٦٨٨، فإنه يجب أن نأمل فى أن الحق الأصلى يُمارس بحكمة، وباعتدال من حيث إنه كن حينئذ! أى عندما تتم المحافظة على بنية الحكومة والقانون عندما تنتشب

(٥) جيمس الثانى (١٦٣٣ - ١٧٠١) ملك إنجلترا واسكتلندا وأيرلندا، كان كاثوليكياً متحمساً، أعلن النوب «مومنوت» الثورة عليه عام ١٦٨٥، لكن أخضعها فى الحال، أطلقت به الثورة المجيدة عام ١٦٨٨ فعاش بقية عمره فى فرنسا «المراجع».

ثورة بيد أن ممارسة هذا الحق الأساسى لابد أن نُحذَل ونُثبَط. إن ثبات أى دولة، ليس على الأقل دولة تحتوى مبدؤها لأساسية على ميل ذاتى نحو عدم الثبات، يعتمد على رأى واسع الانتشار عن بقاء القديم

من واجب القاضى، واهتمام بلاكستون مثل أستاذه، أن يبين استقامة نظام القانون الوضعى كما هو قائم ويحافظ عليه. ويُخبر قارئ كتاب «تعليقات.» « باستمرار، عن الدقة التى صيغت بها القواعد القديمة للقانون، وكيف أنها ترتبط معاً ارتباطاً وثيقاً، وبشباك معاً، مدعمة، ومُبينه، ومبرهنة على بعضها البعض»<sup>(٢٨)</sup>. لقد كان قلقاً من أن عدد القوانين المحلية الإنجليزية وتركيبها التى سببت له كدراً وغضباً، سواء بوصفه تلميذاً أم قاضياً، تشهد فى طول البلاد بازدهارها التحارى، وعلاوة على ذلك حرية الرعايا وملكيتهم<sup>(٢٩)</sup>. وهو يذكرنا بأن لكل علم مصطلحاته وقواعده الفنية، التى قد لا يتضح سببها بصورة مباشرة. وتعكس كثير من هذه القواعد الاصطناعية انشغال المحامى بصور وإجراءات، تنشأ من فهمه المدرب حتى إنه إذا صُبت القوانين بصورة معينة وأُعلنت على نحو معين، وفُرضت وفقاً لعمليات معينة، فإن احتمال إجراء العدالة الجوهرية يزداد إن الصناعة القانونية تزود بإطار الذى يُمارس بداخله الحكم، وتُجرى العدالة. ولذلك، يقول بلاكستون إن القانون المحلى هو «شئ دائم مطرد، وكلى»، ويصف إجراء هيئة المحلفين بأنه «الامتياز الأكثر سموً الذى يمكن أن يستمتع به أى فرد من لرية أو يرعب فيه». بيد أن اهتمامه باستقامة النظام القانونى الإنجليزى، ومعقوليته أعمق من الصور، والإجراءات، مهما كانت أهميتها من حيث هى كذلك، ولها مكانة كبيرة تحتها، بالفعل عند تحليل القانون الإنجليزى

كتاب «التعليقات» مملوء «بتفسيرات» معقدة، وتبدو بغير نهاية للقواعد القديمة للقانون. وكثير منها لا يمت بصلة للموضوع فيما يبدو، أو حتى تعارض الاحتياجات الحالية والمبادئ الحديثة. ومن المحتمل أن يستتج القارئ، الذى يقوم بمجهود لكى يفهم سبب نظام ما، حيث لا يخلف أخ من أحد الأبوين على الإطلاق من حيث إنه وريت للمقاطعة أخاء الأكبر سنًا حتى إذا كان لهما نفس الأب مثلاً<sup>(٣٠)</sup>، أن القعدة القديمة



للمحامى العام التى تقول إن «ما لا يكون صواباً لا يكون قانوناً»<sup>(٣٢)</sup> لا يدعمها سوى تهيؤ لا يتزعزع للتأكيد، مهما كان بصورة مصطنعة أو مهما كان الثمن فى قواعد لاتينية وأوهام مُرقّعة، أن ما عساه أن يكون القانون الإنجليزى هو الصواب. وإذا كان هناك أى مبدأ أساسى متسق، فإنه يبدو أنه يكمن فى قصد بلاكستون المؤكد لانتشار تلاميذه من «ولع التقدم لحديث»، على الرغم من أن «التقدم الحديث» هو الأساس الخالص لكتاب «تعليقات» بيد أنه جوهرى للمسعى الحديث نفسه الذى يلبسه الإصلاح معطفاً محافظاً<sup>(٣٣)</sup>. إنه يجب المحافظة على أهمية القديم وتأثيره، واستخدامه فى تدعيم الجديد.

«لقد ورثنا قلعة قوطية قديمة، تم إنشاؤها فى عهود الفروسية، لكنها مناسبة للسكان الحديث. إن الأسوار التى يحيط بها خنادق، والأبراج المحصنة، والحوائط التذكارية، رائعة وجليلة، بيد أنها عديمة الفائدة. والغرف الوضيعة، التى تحولت الآن إلى غرف مفيدة وملائمة للغرض، ذات بهجة ومريحة، على الرغم من أن مداخها متعرجة وصعبة»<sup>(٣٤)</sup>.

لقد ساعد بلاكستون فى صنع القلعة القديمة من جديد، التى عن طريقها تتحسن راحتها، عن طريق فك بعض القيود القانونية القديمة على التجارة، غير أنه يهتم بالتحذير من الإصلاح الذى قد يخلخل حجراً ليس له فائدة من الناحية الظاهرية، أو يُضعف خشباً غير مريح وغير مناسب ويسبب للصرح كله، أى الغرف السارة، والمحارة النبيلة أيضاً، دماراً خطيراً. ومن ثم فإن بلاكستون مصلح حذر إلى حد كبير، غير أن لاستعارته مغزى أكثر عمقاً أيضاً. إن المجتمع المدنى يتكون من مجموعة من قواعد وتنظيمات اتفاقية، وتعسفية بمعنى ما، غرضها التنظيم، ومن ثم حماية الحقوق الطبيعية غير أن فاعلية هذا النظام الاتفاقى أو الوضعى تعتمد على أنه يصبح مختلطاً، لأغراض عملية كثيرة، بالطبيعة. إن بحثاً ملحاً ومتواصل فى أسس النظام الاتفاقى قد يكشف بوضوح وجلاء تام وإلى حد كبير عن أنه نظام اتفاقى وليس مجموعة من قواعد طبيعية، ويشجع، من ثم، الاستغاثات المحطمة لذاتها من النظام

الاصطناعى إلى أساسه الطبيعى. «من الخير أن يطيع جمهور البشر القوانين عندما تُشرع، دون فحص أسباب تشريعها بصورة أكثر دقة»<sup>(٣٥)</sup>. وكلما كانت القوانين أكثر قدماً وأفضل تأسيساً، فمن غير المحتمل أن يكون هناك سؤال عن أسبابها. إن الميل العام يسير نحو «الظن بأن الطبيعة هي ما نجده راسخاً عن طريق العادة الطويلة والمتأصلة»<sup>(٣٦)</sup>، يمكن أن يكون مصيدة للدارس الأكاديمي للقانون، بيد أنه لا يمكن الاستغناء عنه مطلقاً للمحافظة على القانون.

إن القضية الكلاسيكية، بسبب التعديل الأكثر أو الاصطناعى للحقوق الفردية، هي حق الملكية، ويقدم بلاكستون صياغتين لأصلها. ففي مناقشته الافتتاحية للملكية بوجه عام، يجد الأصل فى تملك مطلق. أو فى وضع يد مطلق. ثم يبين كيف أن رغبة الناس فى التمسك بملكيتهم بأمان كبير يدفعهم شيئاً فشيئاً من «حالة وحشية فوضوية من حرية شاردة» إلى مجتمع مدنى، وإلى الحضارة، بنظامها الاصطناعى والمركب بصورة متزايدة عن قانون يؤسس حقوق الملكية<sup>(٣٧)</sup> والصياغة الثانية لأصل الملكية تبدأ فى نزوة الهيراركية «أو النظام التصاعدي»<sup>(\*)</sup> وليس فى أصلها، وتصف أراضى عمدة تم الاستيلاء عليها أثناء الفتح، وتوزعها بين أتباعها، وتؤسس، فى النهاية، نظاماً عسكرياً تصاعدياً<sup>(٣٨)</sup>. إن القانون الإنجليزى، ولتاريخ الإنجليزى أيضاً، يتصوران هنا بوصفهما ارتباطاً من هذين التطورين وهكذا فإن النموذج الأصلى لقانون الأرض هو الحياة الإقطاعية، التى تكون «قاعدتها العظيمة والأساسية» هى «أن كل الأراضى تُمنح، فى الأصل، عن طريق صاحب السيادة، ويمتلكها، بالتالى، السلطة الملكية، سواء بطريقة مباشرة أم غير مباشرة»<sup>(٣٩)</sup> غير أن هذه القاعدة الأساسية وهم، وهم لم يقبله أسلافنا ويرضوا به فى ظل الملك «وليم» إلا لكى يؤسسوا نظاماً عسكرياً مفيداً بوجه عام، وهم جعله المحامون النرمانيون<sup>(\*\*)</sup> أداة الطغيان الكنسى، وهم، تم تعديله كثيراً

(\*) النظام الهيراركي أو التصاعدي هو أقرب إلى مراتب الكهنوت، فهي حكومة إدارة بمراتب بعضها فوق بعض، أو حكومة كهنوت بمراتبه المتعددة «المراجع»

(\*\*) شعب من شمال فرنسا استولى على إنجلترا فى القرن الحادى عشر (المرحم)

الآن، وأصبح ملائماً لمجتمع تجارى، يبين الإقرار بأن الإنسان يستطيع أن يحافظ بفاعلية على ما هو ملك له بأن يقبل أن ينظر إليه على أنه ملك للملك.

والواقع أن الملك الوراثى هو نوع من الوهم، أو أنه كيان صناعى تماماً، هو العلامة الأولى ونموذج استبدال مساواة الناس الطبيعية «بالخضوع المناسب للمنزلة» الذى تتطلبه الحكومة<sup>(٤٠)</sup>. وعندما سُئى بلاكستون على الحرية الحديثة فى مناقشتها لحدود امتياز الملك، «وهو موضوع أُعتقد فى بعض العصور الماضية أنه مقدس حتى إنه لا يُنتهك عن طريق قلم من أقلام واحد من الرعية»، فإنه يناقشه، مع ذلك، «بلياقة واحترام». لأنه «على الرغم من أن العقل الفلسفى لا ينظر إلى الشخص الملكى إلا بوصفه شخصاً تم تعيينه عن طريق رضا متبادل للإشراف على آخرين كثيرين، ويؤيئون له ذلك الاحترام والواجب اللذين تتطلبهما مبادئ المجتمع، فإن جمهور البشر، مع ذلك، عرضة لأن يزيّدوا الغطرسة والجموح إذا تعلموا أن ينظروا إلى أميرهم على أنه شخص ليس ذا كمال أعظم منهم. ومن ثم يسب القانون إلى الملك صفات معينة ذات طبيعة عظيمة وسامية [هكذا]، ينقاد عن طريقها الناس إلى أن ينظروا إليه على أنه موجود أسمى، وأن يؤدوا له احتراماً ورعاً، قد يمكنه من أن يواصل عمل الحكومة بسهولة عظيمة»<sup>(٤١)</sup>.

وهكذا يُنظر إلى السمو الاتفاقى للملك بصورة كبيرة بفضل قوانين معينة وكتابات عن القانون، على أنه سمو طبيعى، أى أنه ينظر إلى حقه الاتفاقى فى اعتلاء العرش على أنه حق طبيعى، وينظر إلى حقه التعاقدى فى ولاء رعاياه على أنه حق طبيعى. إننا ننظر إلى الملك برهبة من حيث إننا رعاياه، دون أن نضع فى الاعتبار أنه خادمنا، إننا نقبل منزلتنا التابعة فى المجتمع، دون أن نضع فى الاعتبار مساواتنا الأصلية. إننا نقبل الملكية التى تعزوها إليها القوانين، دون أن نضع فى الاعتبار حقنا الأصلي فى حيازة ما نستطيع باختصار، إننا نطيع، دون أن نضع فى الاعتبار حقنا فى أن نخلص أنفسنا من صاحب السيادة الذى يأمر، والقانون الذى يقدمه. لأن ممارسة هذا الحق هى تدمير أمان أو أمن أشخاصنا، وحریتنا، وملکیتنا. يقول بلاكستون «إن

الأسوار التي تحيط بها الخنادق، والأبراج المحصنة، والحوائط التذكارية» «رائعة وموقرة، لكنها عديمة الفائدة» صحيح أن الأغرض النبيلة والبطولية التي دُعمت من قبل، وتم الكشف عنها، قد أُزحيت وأُجلت الآن؛ لأنه تم التعبير عن غايات جديدة وأفضل في الغرف المريحة بيد أن هذه الغرف لا تستطيع أن تروى نفسها بتلك الفخامة والتوقير اللذين يجب أن تُقوى بهما حوائطها الخارجية إذا كان لابد من إقامة لصرح الحديث. إن المتاهة لقوطية الخاصة بالنظام الهراركي والواجب، الذي يقدم له بلاكستون المفتاح، هي الوسيلة التي لا يمكن الاستغناء عنها لتنظيم المساواة البشرية والحقوق الفردية، وبالتالي المحافظة عليها

## الهوامش

(١) الجلدات الأربعة من كتاب «تعليقات على قوانين إنجلترا» ظهرت أولاً في عام ١٦٧٥، ١٦٦٦، ١٦٦٨، ١٦٦٩ والطبعة المستخدمة هنا هي الطبعة الثامنة، التي نُشرت عام ١٧٧٨، والتي نُشرت أخيراً إبان حياة ملاكستون، وفيما عدا الموضع الذي يُشار إليه، فإن التويهاات تكون إلى المجلد والصفحة وصحة التغييرات التي قام به محرر الطبعة التاسعة، التي تقوم عليها طبعات حديثة كثيرة، مشكوك فيها إلى حد ما، بيد أن الاختلافات طفيفه. وتصدر طبعات أصلية عديدة للنص كله بترقيم أصلي وتحتوي لطبعة المفيدة لـ William G. Hammond (San Francisco Bancroft Whitney, 1890) فحماً لكل التعديرات في الصبغات الثمان الأولى

(2) Ibid, 1, 32

(3) See Ibid, III, 100-103, IV Chapters iv, viii, xxi.

(٤) يلاحظ بلاكستون في مخطوط مبكر للأرضية التي غُطت مؤخر في كتاب «تعليقات» أنه يتبع خطة Sir Matthew Hale في نواحي كثيرة (3rd ed. 1739) (The Analysis of Law of England), غير أنه يؤكد أنه اختار أن يستخرج منهجاً جديداً خاصاً به [بدلاً] من أن يحاكي أحداً بصورة مضمرة An Analysis of the laws of England 3rd ed., 1758) p. vii

(5) Commentaries, 1, 123, 24

(6) Ibid., 11, 3, 8-9 and passim

صياغة ملاكستون الفضعاضة بصورة لها معنى «ربما يقوم أصل الملكية الخاصة في الطبيعة»، لكن التعديلات التي بمقتضاها بعدما الآن، وطريقة المحافظة عليها في «نالك الحال»، ونقلها من شخص إلى شخص، مستمدة من المجتمع تماماً» 138

(7) Ibid, III, 2

(8) Ibid, IV 7, 1, 349

(9) Ibid, 1, 47

(10) Ibid, 134 italica supplied for the defitions of the rights of personal security and property, seef, 129, 138

(11) Ibid, 6.

(12) Ibid, III 4

(13) Ibid IV, 181-82, ef III, 168-69 Italics original The passage here from Locke is not a direction quotation but a paraphrase see Second Treatise, secs 18019

(14) *Ibid*, IV, 184

(15) *Ibid*, I, 160-61

(16) *ibid*, I, 154-55. see I, 50-51

توكل السلطة التشريعية في المملكة إلى ثلاث سلطات متميزة، ومستقلة عن بعضها البعض تماماً. وهي أولاً الملك، وثانياً اللوردات الروحية والديوية، التي يكون مجلساً أرستقراطياً من أشخاص يتم اختيارهم بسبب وريعتهم، ومولدهم، وحكمتهم، وجسدتهم، أو ملكيتهم، وثالثاً مجلس العموم، الذي يتم اختياره بحرية عن طريق الشعب من بين أفراد، الذي يجعله نوعاً من الديمقراطية من حيث إن هذه الجماعة الكلية، التي تحتها منافع مختلفة، وتهتم بمصالح مختلفة، تكون البرلمان البريطاني، ويكون لها التصرف الاسمي في كل شيء، أي أنه لا يمكن أن يكون هناك أي عده وتعب تجر به أي من الفروع الثلاثة، ولكنه يقاوم عن طريق واحد من الفرعين الآخرين، فكل فرع مسلح بقوة سلسلة تكفي لأن تقاوم أي تجديد تعتقد أنه غير نافع أو خطير»

(17) *Ibid*, 161-62 *Italics original*.

(18) *Ibid*. 193.

(19) *Ibid*. 251

(20) *Ibid*., 245

(21) *Ibid*., 127.

(22) *Ibid*., 141, 269

(23) *Ibid*, 52 *Italics original*, An obvious misprint in the text of this passage has been corrected

(24) *Ibid*., 125 26

(25) *Ibid*., 67, 69, 73

(26) See *Ibid*., 172, 190-91, IV, 3-2

(27) *Ibid*., I 212-13

(28) *Ibid* II 128, cf. II. 376.

(29) *Ibid* , III, 325-27.

(30) *Ibid*., I, 44 III, 379, cf. Blackstone's discussion of equity at I. 62 91-92 III. 429-41

(31) *Ibid* , II, 227 33

(32) *Ibid* I, 70

(33) *Ibid*. 10. For some of Blackstone's suggestions for reform, see III 381-85 (trial by jury), IV, 235-39 (capital punishment) IV, 388-89 (corruption of blood)

(34) *Ibid* , II , 268

(35) *Ibid* , II 2

(36) Ibid . II

,37) Ibid . 6-8

,38) Ibid . 45 ff

,39) Ibid . 53

(40) Ibid . I,271,cf I 208-9, IV, 105, and Blackstone's discussion of allegiance, I, 366-70.

,41) Ibid . I, 237, 241.

## قراءات

A. Blackstone, William. Commentaries on the Laws of England. Introduction, I i; II i

B. Blackstone, William. Commentaries on the Laws of England. I ii,iii, vii, xii, xiv II iv, xiii xiv, III i iii, vii, xxiii xxvii, IV i, iv, vi, xiv, xxviii xxxiii.

## آدم سميث

(١٧٢٣ - ١٧٩٠)

الكتاب الرئيسية لأدم سميث Adam Smith متضمنة في كتابين هما «نظرية العواطف الأخلاقية» (١٧٥٩)، و«بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم» (١٧٧٦). عمه المهني الرئيسي هو أنه خدم، لمدة ثلاثة عشر عاماً، أستاذاً لفلسفة الأخلاق في جامعة «جلاسجو». وتقوم شهرته الآن على التأسيس الذي أرساه لعلم الاقتصاد ولا يرى الكثير من الفلسفة السياسية في كل هذا، حتى السماح بإدخال علم الفقه في دروس الأخلاق. ومع ذلك، فإن لإسهام سميث في علم الاقتصاد طابع الوصف والدفاع عن نظام يُسمى الآن بالرأسمالية الليبرالية، والروابط بين النظام الاقتصادي والنظم السياسي، الوثيقة دائماً، رحية وقوية بصورة غير عادية في العالم كما يراها آدم سميث ويصوغها. إن الارتباط الوثيق بين علم الاقتصاد والفلسفة السياسية، حتى، أو ربما، خصوصاً، إذا مالت، نحو كسوف الفلسفة السياسية، واقعة قوية للفلسفة السياسية ورجال مثل سميث، كانوا مسئولين عنها، لا بد أن تكون لهم مكانة في تاريخ الفلسفة السياسية على هذا الأساس وحده.

سميث ذو أهمية، لمشاركته في انحراف الفلسفة السياسية نحو علم الاقتصاد، وليبانه الشهير لمبادئ العمل الحر، أو الرأسمالية الليبرالية. ولقد اكتسب، بفضل بيانه الشهير لمبادئ العمل الحر، أو الرأسمالية الليبرالية، الحق في أن يُعرف بوصفه مهندساً معمارياً لنظامنا الحالي للمجتمع ومع ذلك، فإنه كان بسبب هذا الشرف، منافساً للوك، الذي سبقت كتابته هو بقرن تقريباً. إن أطروحتنا ستكون، على الرغم من



أن سميث تبع التراث الذى كان لوك أحد أعلامه العظام، ومع أن تغييراً مميزاً، ومهماً أطاح بهذا التراث، تغييراً ساعد سميث على إحداثه، فإنه لى نفهم الرأسمالية الحديثة بصورة كافية، لابد أن نفهم التغيير الذى أحدثه سميث فى تراث لوك، ولكى نفهم أساس الارتباط بين الرأسمالية والمذاهب بعد الرأسمالية لاسيما الماركسية - يجب علينا أن نفهم قضايا لرأسمالية فى الصورة المعدلة التى استقبلتها من آدم سميث ولكى نصوغ المسألة ببساطة شديدة نقول تحتوى تعاليم سميث على ذلك الأساس للمذهب الرأسمالى الذى تكون فيه كثير من القضايا الأساسية هى تلك التى تعارض فيه مرحلة ما بعد الرأسمالية هذا المجال.

قد يكون من المضلل بصورة كبيرة أن نفترض أن المبادأة فى تعديل المذهب الحديث الكلاسيكى جاءت من سميث، ولكى نتجنب هذا التلميح، لابد أن نغطى كل ما يأتى بملاحظة وحيدة على إقرار سميث بفضى صديقه الأكبر، ومواطنه، ديفيد هيوم، إن فلسفة سميث الأخلاقية، كما يسلم بالفعل، هى تنقية لفلسفة هيوم التى تختلف عنها فى نواحي ليست حاسمة، على الرغم من أنها ذات دلالة خالصة<sup>(١)</sup>. إن دراسة دقيقة للعلاقة بين مذهبي سميث وهيوم تبين الارتباط بين الرأسمالية الليبرالية، والمبادئ «الشكية» أو «العلمية» التى أراد هيوم أن يقيم عليها كل فلسفة ويمكن استنباط النتائج الأكثر اتساعاً التى تنشأ من دراسة كهذه من فحص لنظريات سميث وحده، لأنها تعكس تأثير هيوم بعمق.

إن كثيراً من تأملات سميث الأساسية متضمنة فى كتابه «نظرية العواطف الأخلاقية» الذى يبين فيه فهمه المهم للطبيعة والطبيعة البشرية. لقد فعل ذلك أثناء الإجابة عن السؤال التالى ما الفضيلة، ما الذى يجعلها جديرة بذلك؟ إن مقدمة إجابته هى أنه، مهما كانت الفضيلة، فإنها لابد أن تشترك كثيراً، وربما لابد أن تتفق، ببساطة، مع ذلك الذى بواسطته يستحق الناس، أو أفعالهم، الاستحسان. إن السؤال ما الفضيلة؟ لا يتميز على الإطلاق، عن السؤال ما الذى يستحق الاستحسان؟ إن الاستحسان والاستهجان صفتان تلحقان بالأفعال ومنبع أى فعل هو العاطفة

(أو الانفعال، أو الوجدان، وهى كلها مترادفات) التى تكون باعثاً على القيام بالفعل. إن استحسان أى فعل لابد أن يرتفع أو يرقى إلى مستوى العاطفة التى تفسر الفعل بحق.

إن العاطفة، أو وجدان القلب الذى يصدر منه أى فعل، والذى لابد أن تعتمد عليه تماماً كل فضيلته، أو رذيلته، قد يُنظر إليه وفق ناحيتين مختلفتين، أو فى علاقيتين مختلفتين الأولى، بالنسبة إلى السبب الذى يثيره، أو الباعث الذى يحدثه، والثانية، بالنسبة للغية التى يفترضها، أو الأثر الذى يميل إلى إحداثه.

فى الملاحة أو عدم الملاحة، فى المناسبة أو عدم المناسبة، التى يبنى أن الوجدان يحملها للسبب، أو الهدف الذى يثيرها، تكمن اللياقة، أو عدم اللياقة، أى كياسة، أو عدم كياسة الفعل الذى ينتج.

فى الطبيعة المفيدة، أو الضارة للأثار التى يهدف إليها الوجدان، أو يميل إلى إحداثها، يكمن استحقاق، أو عدم استحقاق الفعل؛ أى الصفات التى عن طريقها يستحق الثواب، أو يستحق العقاب<sup>(٢)</sup>

إن اللياقة والاستحقاق هما، بالتالى، صفتا العاطفة اللتان توجدان وراء كل فعل واللتن تحددان فضيلة الفعل وتحمل هاتان الصفتان تشابهاً معيناً بصفتي «المستحسن والمفيد» عند هيوم، غير أن سميث يعتقد أن نظريته أصلية من حيث أنها تتجنب الرد النهائى بكل استحسان إلى المنفعة، التى يرفض سميث على أسس هيوم أن لا يكون من الممكن أن نعرفها «المنفعة»، من حيث إنها كذلك، عن طريق الإحساس أو الشعور المباشر، بل عن طريق نوع من حساب للعقل فحسب. لقد اعتقد سميث أنه يستطيع أن يقيم الأخلاق على ظاهرة العاطفة وحدها، وهو اعتقاد يشهد عليه سم كتابه وإذا كان الإحساس والشعور مباشرين - أعنى بلا واسطة بمعنى أنه لا يوجد شئ بينهما وجذر الذات الأساسية - فإن ثمة قيمة ملحوظة فى إنزال تحليل القيم إلى قاعها الصحيح فى العواطف. إن مفتاح هذا الرد هو، فى نظرية سميث، ظاهرة التعاطف، التى هى معيار اللياقة والاستحقاق.

التعاطف كلمة استخدمها سميث بمعناها لحرفى، أعنى موازياً اشتقاقياً للشفقة إنها «شعور بـ» أو «تبادل الشعور». إنها واقعه ربما لا يمكن أن نقدم لها تفسيراً ألياً أبعد، أى أن عواطف موجود بشرى تُنقل إلى موجود آخر عن طريق قوة الخيال التى تؤثر فى المستقبل فالشخص الذى يرى أو يتصور فزع شخص آخر، وكراهيته، وأريحيته، أو عرفانه بالجمير لابد أن يشارك فى هذه العاطفة إلى حد ما، ويخبرها بنفسه، لأنه يجب أن يتخيل نفسه فى ظروف الآخر، وكل شىء ينتج من ذلك وهذا التحفظ «إلى حد ما» ذو أهمية أساسية فيما سبق. فإذا شعر الملاحظ غير المتحيز، عندما يدرك ما يثير فزع الشخص الفاعل، وكراهيته، أو عاطفة أخرى من عوطفه، بداخله بنفس القدر من تلك العاطفة من حيث إنها تحرك الفاعل إلى فعله، فإنه يكون قد تعاطف، تماماً، مع الفاعل، واستحسن فعله من حيث إنه يتسق مع «اللياقة» إن الملاحظ يخبر عاطفة الفاعل بصورة تعاطفية، وإذا خبرها بنفس الدرجة، فإنه يخبر «عاطفة الاستحسان» أيضاً، لأنها هى نفسها عاطفة أيضاً

ومع ذلك، فإن اللباقة ليست هى الأساس الوحيد للفضيلة الأخلاقية فليست ملاعبة عاطفة الفاعل لعلته هى التى يكون لها وحدها أثر على الخاصية الأخلاقية للفعل الذى نتحدث عنه، ولكن يكون لهدف، أو ميل هذه لعاطفة أعنى نتيجتها تأثير أيضاً ويشير سميث إلى «طبيعة الآثار التى يهدف إليها الوجدان، أو يميل إلى توليدها» إن كلمة «أو» انفصالية، ولابد أن نناقش، فيما بعد، لاختلاف المهم بين الآثار التى تهدف إليها العاطفة، والآثار التى يميل الفعل الذى يبعثها إلى توليدها ويكفى الآن أن نلاحظ أنه عندما ينهال فعل على موجود بشرى، فإنه يدفعه إلى أن يشعر بالاعتراف الجميل، أو بالاستياء، لأنه إما أن يكون مفيداً وبافعاً، أو ضاراً ومؤذياً، لذاً أو مؤلماً لو أن ملاحظاً غير متحيز، يعرف كل الظروف، تعاطف مع العرفان بالجميل الذى يشعر به الموجود البشرى، فإنه سيحكم، من ثم، على فعل الفاعل بأنه يستحق التقدير، ويُقبل الشرط الثانى لفضيلة الأخلاقية قصارى القول إذا تعاطف الملاحظ غير المتحيز الفعلى أو المفترض مع عاطفة كل من الفاعل (أى اللياقة)، والمستقبل (الاستحقاق)، فإن فعل الفاعل قد يوصف بأنه فاضل على أساس شعور الملاحظ بالاستحسان

إذا لم يفعل اسهاب سميث في آلية التعاطف أكثر من أن يبين كيف يمكن أن تستمد أخلاق صارمة نسبياً من العواطف والخيال فقط، فستكون له أهمية معينة فهو يشير، في حقيقة الأمر، إلى دائرة من النتائج أكثر اتساعاً. إن التعاطف لا يمكن أن ينفصل، بصياغة سميث، عن الخيال، مهما يحددان معاً انتلافاً طبيعياً للإنسان لا يمكن الشك فيه وعن طريق ممارسة هاتين القدرتين العقليتين الفرعيتين، أى التعاطف والخيال، يُجبر كل إنسان بطبيعته على أن يجاوز ذاته الخالصة ويستطيع، بدون أن يكون قادراً على أن يشعر بشعور الشخص الآخر، أن يتخيل نفسه، ويندفع إلى أن يتخيل نفسه في مكان ذلك الآخر، ويشارك في المشاعر التي تكون المظاهر الأساسية لوجود الآخر ويجب أن نتذكر أن سميث لم يرغب في أن يعرف ماذا عساها أن تكون الفضيلة فحسب، بل أراد أن يعرف، أيضاً، ما الذى يجعلها مناسبة لماذا يختار الناس - من حيث المبدأ - أن يكونوا فاضلين، عندما يكون معنى أن تكون فاضلاً هو أنك تستحق الاستحسان؟ ورد سميث هو أنه من طبيعة الموجود البشرى أنه يرغب في استحسان أقرانه وحبهم<sup>(٣)</sup> تشير العبارة الأولى من كتاب «نظرية العواطف الأخلاقية» إلى الارتداد الذى يكون فى التقدم من نظرية حرب الكل ضد الكل: «بالغاً ما بلغ افتراضنا لأنانية الانسان فمن الواضح أن هناك بعض المبادئ فى طبيعته، تجعله يهتم برضاء الآخرين، وتجعل سعادتهم ضرورية له، على الرغم من أنه لا يستمد شيئاً منها سوى لذة رؤيتها». إن ارتباط الخيال، والتعاطف، والرغبة فى حب الآخرين واستحسانهم هو الأساس لتأكيدات سميث أن الطبيعة شكّلت الإنسان من أجل المجتمع<sup>(٤)</sup>

لا يعلمنا سميث الصفة الاجتماعية الطبيعية للإنسان فحسب، بل يعلمنا الطابع الطبيعى للقانون الأخلاقى أيضاً إنه يستطيع بسهولة أن يشير إلى «المبادئ الطبيعية للصواب والخطأ»<sup>(٥)</sup>، ولا يعنى «بالصواب» ما يفيد الفاعل أو ما يدفع عنه الصرر والأذى فحسب فهو يستطيع أن يفعل ذلك: لأن أساس الفعل الأخلاقى والإدراك هو التكوين الداخلى للطبيعة البشرية، ليس بالمعنى القديم لإمكانات الإنسان العليا، ولكن بمعنى السيكلولوجد البشرية - أى الغرائز، والعواطف، وآليات التعاطف التى تكون

عللاً فعالة للسلوك البشرى وهذه الغرائز، والعواطف، وآليات التعاطف صبيعية تماماً. وعواطف الاستحسان هى كذلك أيضاً، ولذلك تكون مبادئ الصواب والخطأ طبيعية بصورة لا تقبل الجدل.

وتعتمد صياغة سميث للحق الطبيعى كثيراً على بناء «الملاحظ غير المتحيز»، أى الموجود المتخيل الذى يفترض أنه يمثل كل البشرية فى رؤية كل أفعال الفرد والحكم عليها. ويتضمن الحكم الذى يصدر من وجهه النظر هذه أنه ليس هناك شخص يفضل نفسه، بحق، إلى الحد الذى يجعله يصنع استثناءات القاعدة العامة لمصلحته «ومن جهة حب جارنا كما نحب أنفسنا فإنه القانون العظيم للمسيحية، ولذلك فإن القاعدة العظيمة للطبيعة هى أن لا نحب أنفسنا إلا من حيث إننا نحب جارنا، أو ما يصل إلى نفس الشيء، أى كما وجد أن جارنا يستطيع أن يحينا»<sup>(٦)</sup>. إن الاستعانة بالحكم المتخيل عن البشرية بصفة عامة توجه الضمير فى الوقت نفسه إلى المراقبة المتخيلة لكل إنسان فى جميع الأوقات تتكفل بها رؤية مفترضة شاملة للبشرية إن المعيار البنائى «البشرية عامة» هو معيار أساسى لصياغة الحق الطبيعى، والالسام الطبيعى اللذين علمهما لنا سميث كما أنه إرهابى بالبناء لما بعد الرأسمالى «لكل البشرية» من حيث إنه بؤرة الحق والتاريخ.

صحيح أن سميث يعلمنا الصبغة الطبيعية الاجتماعية للإنسان والأساس الطبيعى للقانون الأخلاقى، غير أن هذا التعديل لمذهب القانون الطبيعى الحديث لا يعنى عودة إلى الماضى ولا بد أن نكرر أن الحق الطبيعى يقوم، عند سميث، على أولوية الجراء بون العاقل من النفس، وأن الصبغة الاجتماعية الطبيعية كما يفهمها ليست مبدأ للإنسان لا يمكن اختزاله، بل نتاج آلية فعالة. وكان كانط مجبراً، فيما بعد، على أن يتحدث عن الظاهرة نفسها من حيث إنها صبغة غير اجتماعية. إن الصبغة الطبيعية الاجتماعية بهذا المعنى لا تشير، كما كان تشير عند أرسطو، إلى مجتمع سياسى فهى بالأحرى، تشبه العيش فى أسراب إنها شفقة من أعضاء النوع بزميل لهم يمتلك كل شىء بصورة مشتركة وعامة، مع عدم رغبة مزعومة فى أن تدوس الجياد على جسم

حي (أو أي جنس)، ويلاء كل الحيوانات في المرور على جثث أندادهم<sup>(٧)</sup>، والمزعم على أساس الصبغة الطبيعية الاجتماعية بأن الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعي، لا يعني على الإطلاق الزعم، بصورة مكافئة، بأنه حيوان سياسي. إذ أن الإنسان يرتبط بالبشرية عن طريق روابط الإحساس والشعور المباشر، بيد أنه يرتبط بأقرانه من حيث هم كذلك عن طريق الروابط الضعيفة، والإضافية، للتدبير والتعقل، المستمدة من اعتبارات المنفعة. إن وجهة نظر الحكم الأخلاقي عند سميث هي، كما رأينا، وجهة نظر «الإنسان» أو البشرية الكلية، أي الفئة المتجانسة من أفراد النوع. إن القانون الأخلاقي طبيعي بمعنى أنه يتداخل مع التخوم الوسيطة والصناعية لمجتمع السياسي، وينظر أساساً إلى الفرد الطبيعي، والنوع الطبيعي وفي ظل هذا القانون فإن كمال الطبيعة البشرية بالنسبة للآخرين هو أن نشعر أكثر بالآخرين، وأن نشعر أقل بأنفسنا.. إنه يجب علينا أن نكبح جماح الأنانية، ونعكف على وجداناتنا الأريحية<sup>(٨)</sup>.

ومع ذلك، لا يتجه المجتمع السياسي إلى هذا الكمال الإنساني لطبيعة البشرية، بل يتجه إلى حماية العدالة إذا تصورها تصويراً دقيقاً. «إن العدالة المحض لا تكون، في معظم الأوقات، سوى فضيلة سلبية، وتمنعنا فقط من أن نلحق ضرراً بغيرنا فالرجل الذي يكف بالكاد عن انتهاك حرية شخص، أو ماله، أو سمعة جيرانه، لا يستحق سوى أقل تقدير». إن العدالة تعني أن يفعل المرء «كل شيء يستطيع أن يفعله أنداده على نحو مناسب بلياقة تجبره على أن يفعله، أو ما يستطيعون أن يعاقبوه على عدم فعله»<sup>(٩)</sup>. العدالة، باختصار، تشبه بصورة وثيقة، الامتثال لقانون الطبيعة كما يراه هوبز ولوك. وقد فهمها سميث نفسه على أنها هكذا. فهو يختم كتابه «نظرية العواطف الأخلاقية» بعبارة عن التشريع الطبيعي، والعدالة، وقواعد المساواة الطبيعية، ويعني بكل منها «نسقا من تلك المبادئ التي يجب أن تسري، وتكون أساس قوانين كل الأمم» (وينتهي بالوعد بأنه سيتبنى هذا الموضوع في عمل آخر. وكتابه الوحيد الآخر هو ثروة الأمم).

إننا لن نفهم فكرة سميث عن الصبغة الاجتماعية الطبيعية للإنسان بصورة كافية إذا لم نفهم، بدقة، الاختلاف بين الإنسان متصوراً من حيث إنه حيوان اجتماعي، ومن

حيث إنه حيوان سياسى<sup>(١٠)</sup>. ومن المفيد لهذا الغرض أن ننظر إلى مشكلة العدالة فيما بعد، أعنى الفصيلة السياسية الوحيدة التى قد ترادف صاعة القانون الوضعى. إن العدالة هى، فى سياق نظرية سميث الأخلاقية، فضيلة ناقصة. ويُعد للمعالجة الاستثنائية للعدالة عن طريق تقسيم الفلسفة الأخلاقية إلى جزأين هما الأخلاق وعلم التشريع، والعدالة هى موضوع الجزء الثانى. ويعنى الدفاع عن العدالة معاقبة الظلم والجور، ومعاقبة الظلم والجور تقوم على عاطفة الاستياء غير الاجتماعيه، أى الرغبة فى مواجهة الشر بالشر، الأمر «بقانون القصاص الضرورى والمقدس وهو ما يبدو أنه القانون العظيم الذى تأمر به الطبيعة»<sup>(١١)</sup> إن المجتمع السياسى يقوم على مفارقة أخلاقية، وهى واحدة من بين مفارقات كثيرة ستواجهنا. إذ تعتمد الصيغة الاجتماعية على شحناء كامنة لا يمكن أن توجد الدولة بدونها

ومن جهة ثانية، العدالة، بمعنى إعطاء الآخر ما يستحقه لا أكثر ولا أقل لا تقتضى العرفان بالجميل، ولذلك فإنها لا تلازم الاستحقاق أو الجدارة فى مذهب سميث - أو لا تلازمه «بصورة قليلة للغاية» وإذا وضعنا فى الاعتبار كلاً من العدالة وحمائيتها، فإنها تكون فضيلة ناقصة «أو معيبة» بمعنى أنها لا يمكن، أو على الأقل لا يمكن، تقريباً، أن تكون جديرة بالاستحسان، على أسس الجدارة واللياقة أيضاً.

ومن جهة ثالثة، على الرغم من أن هناك معنى يكون فيه المجتمع السياسى صبيغاً، فإنه معنى ضعيف ذلك لأن المجتمع القومى هو، بحق، الذى يحمينا، وهو الرحم الذى نولد منه نحن أنفسنا، وبيوتنا، وأقاربنا، وأصدقائنا، ولم يطم سميث لحظة واحدة بالانسحاب من النولة. «فهى محبة لينا بالطبيعة». بيد أن «حب أمتنا الخاصة كثيراً ما يستميلنا إلى أن ننظر، بعين حقودة وحسد، إلى ازدهار أى أمة مجاورة أخرى وعظمتها»

لا يبدو أن حب بلدنا مستمد من حب البشرية. إذ أن العاطفة الأولى مستقلة تماماً عن العاطفة الثانية، ويبس أحياناً أنه تستميلنا إلى أن نفعل بصورة لا تتسق معها. وربما تحتوى فرنسا تقريباً على ثلاثة أضعاف عدد السكان الذين تحتوى عليهم

بريطانيا العظمى ولذلك يبدو ازدهار فرنسا، في المجتمع العظيم للبشرية، موضوعاً ذا أهمية أعظم من بريطانيا العظمى. ومع ذلك، فإن المواطن الإنجليزي الذي، بناءً على هذا التفسير، يفضل في جميع المناسبات ازدهار البلد الأول على ازدهار البلد الثاني، لا يُعتقد أنه مواطن صالح لبريطانيا العظمى. إننا لا نحب بلدنا من حيث إنه جزء من المجتمع لعظيم للبشرية. فنحن نحبه لذاته، وباستقلال عن أي اعتبار من هذا النوع<sup>(١٢)</sup>

تستحق هذه التحفظات والقيود للصبغة الاجتماعية السياسية الملاحظة. فهي تبدو في تجسيد منضخم استعاده ماركس بعد ذلك بقرن، عندما بلغ حلال الإنسان السياسي محل النوع الحيواني الذروة

من المضلل أن نفترض أن نظرية سميث عن الصبغة الاجتماعية للإنسان هي ارتداد إلى العصور الوسطى أو إلى الماضي. ومن المضلل بصورة أكبر أن نفترض أن الطبيعة البشرية، من وجهة نظر سميث، هيمنت عليها ببساطة صبغة اجتماعية طبيعية من أي نوع. لقد وجهنا الانتباه إلى الآلية، أو الرابطة السيكلوجية للعاطف، في أساس نظرية سميث الأخلاقية، لكي نبين التغير في التأكيد بين إعداد الرأسمالية في مذهب لوك، وبيانها بالتفصيل في مذهب سميث. بيد أن موضوع التوجه الطبيعي للإنسان نحو البقاء والمحافظة على نفسه لم يضعف عند سميث على الإطلاق بل على العكس «يبدو أن المحافظة على الذات، وتكاثر النوع هما الغايتان العظيمتان اللتان افترضتهما الطبيعة في تكوين كل الحيوانات»<sup>(١٣)</sup>. وليس هناك سبب لشك في أن سميث كان يعني ذلك بكل قوته. إننا نستطيع، بالتالي، أن نستنتج أننا إذا استخدمنا «العيرية» و«الأنانية» بمعناها لحرقي، لقلنا إن الإنسان يمكن أن يوصف، كما يرى سميث، بأنه موجود غيري وأناي بطبيعته - أي أنه عضو - في نوع يحركه حب الذات، وتبادل الشعور مع الآخرين.

من الخصائص البارزة لمذهب سميث أن الصبغة الاجتماعية، فضلاً عن أنها من نوع معين، وتركيز متمركز حول الذات على لبقاء والمحافظة على الذات يظهران أنهما



يرتبطان، بعمق، فى تفصيل طبيعى ذى قوة كبيرة، ويتحقق ذلك مع إصلاح للأخلاق يقوم على أسس طبيعية فى أن واحد «يبدو أن الصبيغة قد جعلت عواطفنا الخاصة بالاستحسان ولاستهجان تتناسب مع مصلحة كل من الفرد والمجتمع، حتى إنه وجد بعد الفحص الدقيق، كما اعتقد، أن هذه هى القضية بصورة كلية»<sup>(١٤)</sup> وعندما يوضع فى الاعتبار أن تعاليم سميث تهدف إلى تفصيل الأخلاق والمحافظة على الذات والبقاء، وأن الثمار العملية لمذهب يكون القصد منها أن يقطعها أناس أحرار، فى ظل حكومة معتدلة، أى تحقيق سعادتهم بحرية وفقاً لرغباتهم الفردية، فإن الإنجاز كله يستوجب احتراماً عظيماً. وربما لم يُر من قبل على الإطلاق التوفيق بين الخير الخاص والخير العام ليس عن طريق القهر والإجبار، وإنما عن طريق الحرية على أساس واجب أخلاقى.

وبهذا الصرح الواسع والمتناسق أدرك سميث ما بدا له على أنه شذوذ، أو طائفة من الشذوذ. فلقد لاحظ فى مسائل معينة أن انفصلاً يتطور بين ما يندفع الإنسان إلى أن يستحسنه بطبيعته بوصفه فاضلاً، وبين ما يندفع إلى أن يستحسنه بطبيعته بوصفه مؤدياً إلى المحافظة على المجتمع والنوع البشرى، وهذا، على الرغم من ذلك، هو الحقيقة الشاملة للعبارة التى اقتبسناها مباشرة من قبل. ويجب أن نتذكر أن عناصر الفعل الفاضل هى اللياقة والاستحقاق، ويقوم كلاهما على أساس من التعاطف. وإذا لم يرغب الناس فى تعاطف الآخرين، ولم يرغبوا أيضاً فى استجابة دافع التعاطف بعضهم مع بعض، فإنه لن تكون هناك أخلاق ولا مجتمع. بيد أن الميل الطبيعى للناس هو أن يتعاطفوا، بصفة خاصة، مع الفرح والحظ السعيد، ومعلوم أن الناس لا يرغبون فى أن يكون هناك تعاطف معهم فحسب، وإنما يرغبون فى أن يتعاطف معهم بسبب نجاحهم، لا بسبب مصائبهم غير أن الرغبة فى التعاطف مع الآخرين بدرجة كبيرة تصبح، بوصفها نتيجة، أساس الطموح، الذى يكون التوق فى أن يكونوا مشهورين، وعظماء، ومحل إعجاب ويصفى جمهور البشرية لهذا التوق والطموح، لأنهم يتعاطفون مع السمو والرفعة، أعنى مع الثروة والمنزلة بصورة طبيعية. غير أن الثروة والمنزلة لا تتحدن، كما يقول سميث أحياناً، مع الحكمة والفضيلة إنه يلاحظ أن «هذا الميل إلى

الإعجاب بالغنى والقوى، وعبادته فى الغالب، والميل إلى ازدياء، أو على الأقل، تجاهر الأشخاص الفقراء، والوضعاء، على الرغم من أنه ضرورى لتأسيس تمييز منازل المجتمع ونظامه والمحافظة عليها، هو، فى الوقت نفسه، العلة العظيمة والكلية لفساد عواطفنا الأخلاقية»<sup>(١٥)</sup>

علينا أن نتذكر أن الاستحقاق هو خاصية فعل يعلن الملاحظ غير المتحيز أنه يستحق الامتنان. والخاصية الحاسمة لهذا الفعل هى لياقة عاطفة الفاعل أثناء القيام به: أى قصده الأريحي تجاه المتلقى، ولدة المتلقى فى الفائدة التى تُمنح، التى يرغب بسببها فى أن يشارك فى فائدة للفاعل ربما يكون الالتحام مركباً، لكن عن طريقه تبرز كل حالة بوضوح. أى أن الفائدة لا بد أن تُصفى على المتلقى. ومن ثم يلاحظ سميث أن هناك فجوة من أنواع بين القصد والإنجاز. هذه الفجوة هى الحظ وبسبب الحظ المحض تُحبط الإرادة الخيرة، ولا يقدم الفاعل الأريحي شيئاً، أو شيئاً أسوأ من لا شىء، لمتلقه المقصود. وقد يحدث فى مناسبات أخرى أن يكون الفاعل نفسه، الذى لا يقصد شيئاً، أو ربما ما هو أسوأ من لا شىء، هو مصدر فائدة للمتلقى. وفى مقابل الأخلاق السليمة، يستغنى فعل الفاعل عن استحسان التعاطف، وطابع الفضيلة، بينما يكتسب فعل الفاعل الثامى ثناءً وامتناناً. ويفترض سميث أن ميل الناس الكلى إلى أن ينظروا إلى النتيجة وليس إلى القصد «شذوذ مفيد، ونافع فى العواطف البشرية» لسببين. أولهما: إن العقاب على عواطف القلب وحدها، حيث لم تُرتكب جريمة، هو الطغيان الأكثر غطرسة وهمجية». ومحاولة العيش معيشة عامة ومشتركة أثناء الاعتقاد بأن الناس مدانون أو يُمتدحون على مقاصدهم السرية تعنى أن «كل محكمة للسلطة القضائية ستصبح تفتيشاً وتحقيقاً فعلياً». وثانيهما: أن الإنسان يندفع إلى الفعل، وإلى تطوير عمل ملكاته مثل التفسيرات فى الظروف الخارجية لنفسه وللآخرين، من حيث إنه قد يبدو أكثر نفعاً لسعادة الجميع. إنه لا يرضى بأريحية عديمة الإحساس، ولا يتخيل نفسه صديق البشرية: لأنه يريد فى قلبه رفاهية العلم وازدهاره»<sup>(١٦)</sup>. ويمضى سميث ليتحدث عن الفائدة التى تعود على العالم من الميل القريب الذى يمتلكه الناس، على أنه تضطرب فى الروح حتى عندما لا يكون الشر الذى يقومون به مقصوداً تماماً، وهى

موضوع يوضحه بملاحظات صحيحة على المعنى المضلل والفساد للإثم، الذى توضحه «كربة» أوديب. قصارى القول، لقد افترضت الطبيعة بحكمة أن عواطفنا ترجعنا نحو المحافظة على نوعنا حيث يسبب اختلاف المقصد والنتيجة صراعاً بين المحافظة والفضيلة الأخلاقية أو العقر السليم

وعى نفس المنوال يلاحظ سميث، فضلاً عن ذلك، أنه عندما يتغلب الإنسان على الخوف والالام عن طريق جهده النبيل لضبط النفس، فإنه يكون من حفه أن يعوض بإحساس بفضيلته الخاصة، بدلاً من الراحة والأمن اللذين يمتلكهما عن طريق إفساح المجال لعواطفه. بيد أنها الهبة الحكيمة للطبيعة التى يتم تعويضه بها فقط بصورة ناقصة، خشية أن لا يكون لديه عقل لكى يستمع إلى نداء الخوف والالام، ويستجيب لتحريضهما. إن الخوف والالام وسيلتان للمحافظة والبقاء، والإنسان أو النوع الذى لا يهتم بهما سيكون مآله الموت ولا يجلب ضبط النفس الذى يهيمن عليهما معه، كما أنه لا ينبغي أن يجلب، إحساساً بتقدير الذات يكفى لأن يفوق فى الأهمية عذاب كبح تلك الانفعالات العنيفة<sup>(١٧)</sup> ومن الواضح أن الفضيلة الأخلاقية لا هى ولا يسبغى أن تكون، ببساطة، جزاءها الخاص، ولا يمكن أن تكون، بالتالى، مناسبة بدون قيد، أو مناسبة من أجل ذاتها. إنها يجب أن تنتج، وفقاً لإملاء الطبيعة، أسبقية معينة على المحافظة أو البقاء

ويبين سميث، على نحو أكثر وضوحاً، فى فقرة مهمة<sup>(١٨)</sup> مفارقة الأخلاق الطبيعية كما يتصورها فهو ينقاد إلى المقابلة بين «المجرى الطبيعى للأشياء» و«العواطف الطبيعية للبشرية». ففى المجرى الطبيعى للأشياء ينجح الأوغاد المجتهدون، بينما يموت الأشرفاء جوعاً، وتفوق الاتحادات الكبيرة من الناس الاتحادات الصغيرة، وأخيراً يهيمن العنف والدهاء على الإخلاص والعدالة». ومع ذلك، فإن العواطف الطبيعية للإنسان تثور على المجرى الطبيعى للأشياء إذ أن الغم، والحزن، والحنق، والتعاطف مع المظلوم، وأخيراً اليأس من رؤية الجزاء المستحق على الرذيلة والظلم فى هذا العالم - نقول إن هذه العواطف هى عواطف الإنسان الطبيعية. ومع ذلك، فإن المجرى الطبيعى

للأحداث يمتلك، مع كل قبحة وكراهيته، شيئاً له وزنه وشأنه نستحسنه ونوصى به. فعندما خصصت الطبيعة لكل فضيلة الجزاء المناسب لها، بدون محاباة أو مجاملة، فإنها قبلت قاعده مفيدة ومناسبة لإثارة جد البشرية وكبحها وانتباهها» ويبدو أنه لا يمكن الاستغناء عن الكد والكدر للبقاء البشرى، والطريقة الوحيدة لإخراجهما تكون عن طريق الجزاء والعقاب المناسبين. إن المجرى الطبيعى للأحداث يدعم بقاء الجنس والمحافظة عليه على حساب الأخلاق الدقيقة، أما العواطف الطبيعية للبشرية فإنها تُثار عن طريق «حب الفضيلة، وعن طريق كراهية الرذيلة والظلم» إن الطبيعة تنقسم، ولكنها لا تنقسم ضد نفسها بصورة متساوية. ولا يمكن النظر فى علة الفضيلة المطلقة إلا بناء على تغيير مكان انعقاد السلطة القضائية فى عالم يجاوز الطبيعة.

يتعقب سميث موضوعه الخاص بالسعر فى الخير والعقل اللذين يجب أن يدفعاً للقيام بالمهمة الأساسية للعالم إنه يتبنى السؤال، الذى له أهمية كبيرة لمذهبه، عما إذا كانت منفعة الأفعال هى أساس استحسانها وإذا كانت الإحابة إيجابية بسيطة، فإنه سينجم عن ذلك أن مبدأ الفضيلة (أى الاستحسان) عقلى، أعنى حسب الفائدة، غير أننا نعرف أن مبدأ الفضيلة والاستحسان ليس هو، من وجهة نظره، العقل وإنما العاطفة والشعور، أعنى التعاطف ومع ذلك، فإنه جلى أن البشرية تظهر ميلاً مثابراً نحو مقاييس العمل والحكومة التى هى دعائم للمحافظة على الجنس البشرى وبقائه ويفسر سميث ذلك بالعودة إلى وهم فرضته الطبيعة على الناس وهم يؤدى عمل العقل أفضل مما يستطيع العقل أن يؤديه وعندما ننظر إلى القوة، أو الثروة التى تكون فى حوزة الإنسان، فإن عقولنا تنقاد إلى أن تتصور فى الخيال ملاحة تلك الموضوعات إلى تأدية وظائفها الخاصة. ونحن نتعاطف، فى الوقت نفسه، مع الرضا المتخيل لمن يحوذ تلك الجوائز. إنها ليست إلا خطوة من ذلك إلى الرغبة فى أن نكون نحن أنفسنا سعداء فى العظمة، ونبرز صنوف الجد الضخمة التى تنتج عن الثروة والحكومة. ويبدو، بأى حال من الأحوال، أننا ننقاد إلى تعقب الازدهار والقوة عن طريق دافع سيكولوجى، ومن ثم إلى توليد الثروة والنظام بين الناس عن طريق منتجات ثانوية «لنوافع» ذاتية، كما نقول. وقضلاً عن ذلك، فإننا نفعل تحت تأثير الرغبة فى وسائل الإشباع. وليس

حتى من أجل الإشباع نفسه، عندما تتعقب الثروة ولقوة إن كلاً من الثروة والقوة مرغوبتان من أجل السعادة التي تقدمانها، بصورة مفترضة، لمن يمتلكونهما إن السعادة لا ترقى، في حقيقة الأمر، على الإطلاق، أو بصورة قليلة للغاية، عن طريق امتلاك القوة والثروات. أعني تلك «الآلات الضخمة والشيقة التي يُختَرع لكي تنتج فوائد تافهة قليلة لجسيم، مكونة من الينابيع الأكثر جمالاً ولطفاً، التي لا بد أن يُحافظ عليها بكل حرص واهتمام، والتي تستعد في كل لحظة، على الرغم من اهتمامنا، لأن تتفجر إلى قطع وتدهس بحطامها مالِكها تعيس الحظ»<sup>(١٩)</sup>.

والدافع الذي دفع سميث إلى الخط من شأن امتياز الثروة والملكثة دافع توافهية. «فما يشكل السعادة الحقيقية للحياة البشرية، لا يكون [الفقراء والمُعوزون] أدنى في أي مفاحية من أولئك الذين يحسون أنهم من كثير، وفي راحة الجسم وسلام العقل، تكون كل الرقب المختلفة لحياتة بسواء تقريباً، ويمتلك الشحاذ، الذي يعرض نفسه للشمس في الطريق العام، الأمن الذي يدافع عنه الملوك»<sup>(٢٠)</sup>. ويعلن عظميت في هذا السياق، في كتابه «فطرية العواطف الأخلاقية»، أن فكرة «اليد الخفية» invisible hand «تصير بالقول في شرحها» بواضحة الحاجة الخسورية لكتابة «ثروة الأمم». وتستحق الفقرة اقتباساً طويلاً:

«ومن الخير أن تفرض علينا الطبيعة بهذه الطريقة إنه هذا الخداع الذي ينشأ ويحافظ على اجتهااد البشرية في حركة مستمرة. إنه ذلك الذي يدفعها في البداية إلى فلاحة الأرض، وبناء المنازل، وتشبيد مدن ودول، واختراع كل العلوم وفنون وتطويرها، التي تمتق الحياة البشرية وترفع من قدرها، أي التي تغير وجه الأرض كلها تماماً، وهي التي حولت غابات الطبيعة الفظة إلى سهول ملائمة وخصبة، وجعلت المحيط غير المثمر وعديم الفائدة معيناً جديداً للمعيشة، والطريق الأسنى العظيم للتواصل بين أمم مختلفة على الأرض. وقد اضطرت الأرض عن طريق صنوف العمل هذه للبشرية إلى أن تضاعف خصوصيتها الطبيعية من جديد، وأن تحافظ على جمهور أعظم من السكان. إنه ليس من أجل أي غرض ينظر مالك الأرض الفخور وعديم الإحساس إلى حقوله

المشاسعة ويستهلك، دون تفكير في رغبات إخوانه، للحصول كله الذي ينمو فيها، ولا يتم اتحقيق من المثل الشعبي المبذل، الذي يقول إن العين أوسع من البطن، بصورة أكثر كفاية من انطباقه عليه إن قدرة معدته لا تناسب ضخامة رغباته، ولا يستقبل أكثر من رغبات المزارع الأكثر وضاعة. ويكون مجبراً على أن يوزع الباقي بين أولئك الذين يعدون، بالطريقة الأكثر لطفاً، ذلك القليل الذي يستغله هو، بين أولئك الذين يجهزون القصر الذي يجب أن يستهلك فيه هذا القليل، بين أولئك الذين يعنون ويحافظون بنظام على كل صنوف البهرجة والاطلى المختلفة التي تُستخدم في اقتصاد العظمة، وهكذا يستمد كل منهم من ترفه وشهوته ذلك النصيب من ضروريات الحياة، التي يتوقعونها بدون جدوى من إنسانيته، أو عدالته. إن نتائج الأرض يكفل تقريباً، في جميع الأزمنة ذلك العدد من السكان الذي يستطيع أن يكفله. إن الأغنياء لا يختارون من الكومة إلا ما يكون نقيضاً وملائماً بصورة كبيرة، وهم يستهلكون أقل من الفقراء، وعلى الرغم من أنانيتهم الطبيعية وجشعهم، وعلى الرغم من أنهم لا يهتمون إلا بمصلحتهم الخاصة، وعلى الرغم من الغاية الوحيدة التي يخصصونها من أعمال كل الالاف الذين يوظفونهم، وهي إشباع رغباتهم الخاصة الفخمة والمخاطلة، فإنهم يقتسمون جميع الثروات المتاحة كل تحسيفاتهم، إنهم يوافقون عن طريق يد خفية إلهي أن يعيشوا بغير نقص التوزيع. لضروريات الحياة الذي يصنع إذا قُسمت الأرض إلى أجزاء متساوية بين كل سكانها، وتطورت مصلحة المجتمع، وتقدمت الوسائل لمضاعفة النوع، دون أن تقصود ذلك، وأن تعرف ذلك<sup>(٢١)</sup>

لا توجد فائدة وراء ذلك في مضاعفة الدليل على إيمان سميت بأن الغاية المهيمنة للطبيعة بالمصلحة للإنسان. أعنى ازدهار الأنواع كلها، تتحقق عن طريق تعديلات الأخلاق والعقل. ولأن هذه مسألة ينبغي على الفكر بما بعد الرأسمالي أن يتبناها بصورة جدلية، ويجب أن يأتي بجدله النهائي، والأكثر طموحاً ضدها، فإنها تستحق أن تُفحص بقدر من العناية

إن القول بأن غاية الطبيعة بالنسبة للإنسان تتقدم عن طريق توجيه عواطفه وليس عن طريق عقله ينتج من المقدمة التي تقول إن العواطف تحكم بصورة أكبر من العقل،

وكل حيوان يرغب، بإصرار ومثابرة، وجوده الخاص الذى لا يتوقف. إن طبيعة الإنسان تتعكس مباشرة فيما يشعر به أكثر مما يفكر فيه، فضلاً عن ذلك، فإن الاختلاف بين الاثنين ليس باختلاف العميق الذى يتصوره المرء قديماً، بل هو، بالأحرى، ذلك الاختلاف الذى يمكن أن يتكون عن طريق إدراجه تحت «إدراكات» ولم يستخدم سميث لغة «الانطباعات والأفكار» التى استخدمها هيوم فى المسعى الذى أعطى عن طريقه عمل العقل مظهراً موحداً من حيث إن التمييزات بين الإحساس، والانفعال، والعقل طُمست وإذا فعل سميث ذلك، فإنه يوافق بصورة أكثر وضوحاً على تعريف هيوم لذات بأنها «ذلك التتابع لأفكار وانطباعات مترابطة، يكون لدينا عنه تذكر مألوف» وتعريف «لأفكار [بأنها] الصور الباهتة [للانطباعات] فى التفكير والعقل»<sup>(٢٢)</sup>. إن رد الذات، أى الأنا، أو الشخص الحقيقى، إلى وجوده الفعلى، أو إلى آثار ما يدركه بالفعل، وليس إلى نفسه وقواها، أو «ملكاتها» هو جزء من المذهب الذى يرفض الأفكار الفطرية، ويرفض بذلك كل شىء إلا الماهيات الاسمية. يتداخل هذا المذهب، بصداه عند هوبز ولوك، مع وجهة النظر التى تذهب إلى أن خطوط القوة التى تنتج الطبيعة حركاتها، وتنقلها بمحاذاتها تتغلغل داخل المرء، وتحكمه عن طريق عواطفه أكثر من أن تحكمه عن طريق عقله<sup>(٢٣)</sup>.

على أية حال، فإن صياغة سميث هى أن الطبيعة لم تترك الأمر لعقل الإنسان الضعيف أن يكتشف ذلك، وكيف يحافظ على نفسه، وإنما أعطت له رغبات حادة لوسائل بقاءه، وللبقاء نفسه أيضاً وهكذا تؤمن له البقاء. بيد أن ذلك هو نفس الأسبقية للعاطفة على العقل، أو على الأقل اندراجهما المتساوى تحت شىء مثل الإدراك، أعنى الأساس للتنازلات التى لا بد أن تتم ضد الأخلاق لصالح البقاء.

يجب أن نتذكر أن مذهب سميث الأخلاقى يبدأ بالاستحسان : فما هو فاضل هو كذلك لأن عاطفة البشر تستحسنه فى حقيقة الأمر، أو من حيث المبدأ. إننا نعرف أن هناك مشكلة تظهر؛ لأن الطبيعة تطم الإنسان أن يستحسن ما يفضى إلى الأخلاق، وما يفضى إلى المحافظة على البقاء. إن تعليم الطبيعة غامض أحياناً. ومن الواضح أن

محاولة أن نستمد «ما ينبغي» من «ما هو كائن» تزعجها الواقعة التي تذهب إلى أنه على الرغم من أن ما هو فاضل يُستحسن بالفعل، فإنه لا ينجم عن هذا أن كل شيء يُستحسن يكون فاضلاً، أو أن كل شيء يكون فاضلاً يُستحسن. إنه من هذه الظروف تستمد «الشواذ»، أو التنازلات التي ذكرنا أصلها من قبل. فما هو إذن ما يجب تحصيله عن طريق الاشتقاق السيكولوجي أو «السلوكي» لأخلاق طبيعية؟ إنه عن طريق هذا المنهج قد تُستنبط الفضيلة الأخلاقية من سلوك الإنسان من حيث هو إنسان، أعني بالتجريد من سلوكه من حيث إنه موجود سياسى، ولا يعنى إلا سلوكه من حيث إنه سلوك «طبيعى» إن فلسفة سميث الأخلاقية تهدف إلى فهم أساس لفضيلة من حيث إنه ذلك الأساس الذى يُفترض أنه يوجد فى الحالة الفعلية تماماً فى كل لحظة «عند الغالبية العظمى من البشر»<sup>(٢٤)</sup> من حيث هي كذلك أعنى أن نقطة بداية سميث هى المساواة الطبيعية للناس بالمعنى الذى أوضحه هوبز ويلقى التعارض مع الماضى الكلاسيكى ضوءاً على الموقف الحديث. إن تخطيط أفلاطون الشهير لمحاورة «الجمهورية» يصنع مبدأ أسمى لتقسيم العمل، أو لتوزيع الوظائف فى المجتمع السياسى لأن الفضيلة فى طبقة اجتماعية لا يمكن أن تقاس جيداً عن طريق نفس القاعدة التي يجب أن تُقاس فى مقابلها فى طبقة أخرى. ويميز كتاب أرسطو «السياسة» بين فضيلة العبيد، والأحرار، والأشخاص ذوى الامتياز، أما كتاب «الأخلاق النيقوماخية» فإنه لا يمكن أن يُنظر إليه على أنه كتاب صغير لامتياز أكثرية البشرية. لقد ركز فلاسفة الأخلاق القدماء، بفنور، على التمييز بين الناس الذين لهم وزن من الناحية السياسية، والعوام الذين يقطنون بداخل حدود الدولة. وللديمقراطية وحدها مزنة جعل طمس هذا التمييز ممكناً، ومن حقنا أن نحكم على «تائيس» الفضيلة الأخلاقية - أعنى كليتها، أو إشارتها إلى ما هو موجود بالفعل فى «كل الناس من حيث هم ناس» - مثل جعل الأخلاق ديمقراطية

الديمقراطية هى نظام الحكم لذى يقلل من شأن التمييز بين الحكام والمحكومين، وهى الظاهرة السياسية الأساسية، وبهذا المعنى يمكن افتراض أن الديمقراطية، أو الديمقراطية الليبرالية تميل إلى أن تحل الائتلاف (أى صنوف من الحياة الخاصة



تعيش في تجاور) محل الحياة السياسية، وتنتشر، في الوقت نفسه، السلطة السياسية بصورة أكثر اتساعاً. إن تجريد الأخلاق من متطلبات الحياة السياسية الملائمة مستحيل. لأن الحياة السياسية يجب أن تُعاش، وتدعيمها لابد أن يُقدم في صورة تنظيم اقتصادي، واستخدام القوة لكبح الجريمة والتمرد، والإقرار بشرعية صنوف التفاوت الاتفاقية حرصاً على النظام. وهلم جرا. وعندما تكون الأخلاق «إنسانية» بصورة جذرية، أو «طبيعية» بمعنى تلك الكلمات التي تعارض ما هو سياسي، فإن الاستعداد الذي لا يمكن الاستغناء عنه للحياة السياسية سيكون له طبع الاعتداء على الأخلاق، أوله طابع الشذوذ. ليس زعمنا أن الأساس الأخلاقي لنظرية سميث الاجتماعية أُخترع لكي ينتج تجريداً من شروط الوجود السياسي، بل، على العكس، لكي يخفف أو يستبق هذا التجريد الذي تهدد مقدماته بأن تلزم به، يجب عليه أن يلجأ إلى «شواذ» الطبيعة، أو استثناءات لمقدماته.

قلما تكون هناك طريقة جيدة لتوضيح العلاقة المراوغة بين الاستقامة والأخلاق سوى الفقرة الآتية المقتبسة من تشرشل نوق مارلبورو (\*).

إن المناقشة الثانية في مجلس اللوردات... استمدت من مارلبورو أدائه البرلماني الأكثر شهرة. وهو أمر ملاحظ بوضوح، لأنه على الرغم من أنه صمم على ما ينبغي أن يقوم به، وعلى ما ينوي أن يفعله، فإن إدارته للمناقشة كانت تلقائية في الحال، وماكرة، وناجحة تماماً. وكما هي الحال في أرض المعركة، كان، في الواقع، يغير مساره بصورة سريعة جداً وينشر نسيجاً من المناورة أمام خصومه. لقد جعل الإخلاص يخدم غرض الكذب، وأوقع مهاجميه تحت سنار الحقيقة الملوثة باشمئزاز في خطأ كامل ومحير. وتحت دافع انفعال لا يمكن افتراضه تماماً، قام بإقضاء سياسة الحرب التي لم تضلل، بحق، المعارضة فحسب وإنما المجلس كله، والتي لعبت دورها أيضاً في تضليل العدو

(\*) ويستون تشرشل (١٨٧٤-١٩٦٥) السياسي البريطاني الكبير. كتب كتباً هي أربعة مجلدات بعنوان «مارلبورو حياته وعصره» (١٩٣٣-١٩٣٨) وهو مجموعة مخدرة من خطبه «المراجع»

الأجبي، الذى كان على علم بالمناقشة العامة بالطبع. ولذلك سلك لصالح الفن الحريى الصحيح، ولصالح القضية العامة كما تصورهما. لقد اعتاد فى الظروف التى حارب فى ظلها أن يخدع الأصدقاء باستمرار لصالحهم، وأن يخدع الخصوم لكى يقضى عليهم، غير أن السرعة والسهولة اللتين تُصورت بهما المناورة الخاصة، وأنجزت فى المناخ غير المألوف للمناقشة البرلمانية تفتحان لنا بعضاً من الأعماق السرية لعقله الماكر، والأريحي مع ذلك (٢٥).

يظهر أن ذلك المكر لا يمكن أن يكون مبدأ الأخلاق، ويظهر أيضاً أن الأخلاق التى لا تصنع تمييزاً مفيداً بين المكر فى قضية نبيلة والكذب، ستنتهى إما بالقرمط الذى يزدريه كية من حيث إنها رذيلة، أو بالتسامح الذى يمعن النظر بنجاح فى الحد الفاصل بين الرذيلة والفضيلة. ويمكن أن يوصف الفلسفة الأخلاقية القديمة فى هذه الناحية بأنها سياسية تماماً. إذ أنها رأت فى الفطنة فضيلة غامضة تنعش الآخرين من مكانها فى العقل إنه قد يُقال فى تخفيف الأدوسينية فى أخلاق القدماء أن الانطلاق من الأخلاق الضيقة بصورة كبيرة شُجِع عن طريقهم لصالح شىء أسمى، لأنهم تصوروا الامتياز الأخلاقى على أنه أعظم كل الامتيازات ولا يمكن أن يكون ما طرحه سميث من الأخلاق لصالح أى شىء أسمى، لأنه لا وجود لشيء أسمى «إد أن التأمل الأكثر إجلالاً للفيلسوف النظرى أو التأملى قلما يمكن أن يعوض إغفال الواجب النشط الصغير جداً» «إن الإنسان الذى لا يسلك إلا من نظر إلى ما هو صحيح، ويكون من المناسب فعله، أى من نظر إلى الموضوع الملائم للتقدير والاستحسان، على الرغم من أن هاتين العاطفتين يجب ألا تُمنحا له، يسلك من الباعث الأكثر إحلالاً، وبمجيئاً، الذى تستطيع الطبيعة البشرية أن تتصوره» (٢٦). ولكى نقرر المسألة بصورة بسيطة إلى حد ما، فإننا نقول إن القدماء والمحدثين سلّموا على حد سواء بشىء فى تخفيف الفضيلة الأخلاقية الصارمة، سلّم القدماء بذلك بدون تذمر، لأنهم كانوا يقصدون امتيازاً أسمى، وسلّم سميث بذلك بمشاعر مختلطة، لأن هدفه لا يمكن أن يفوق الفضيلة الأخلاقية فى القيمة

لقد وجد هدف سميث ' وهو الحياة الحرة، والمعقولة، والمريحة، واستسامحة للنوع كله - نقول وجد هذا الهدف أملاً، وأساسه، وتعبيره في علم الاقتصاد كما قدمه إلى حد معقول، إن تقديم شيء مثل التفسير المفصل لعلم الاقتصاد عند سميث هنا سيكون في غير محله، ولهذا فسوف نحصر أنفسنا في موضوعات مختارة. إن تعاليمه في كتابه «ثروة الأمم» هي فضلاً عن ذلك شهيرة بدفاعه عن مشروع حر بأسلوب رطب وبسيط وهو أن رفاهية الأمة لا يمكن أن تنفصل عن ثروتها، التي يتصورها بالأسلوب الحديث بوصفها النتاج القومي السنوي. غير أن النتاج السنوي هو مجموع المنتجات السنوية للسكان الأفراد. إن لكل ساكن مصلحة خالدة في زيادة إنتاجه الخاص، ويفعل كل شيء ممكن لكي يحقق ذلك، إذا ترك حراً. ومن ثم يجب أن يقبل الجميع هذه الحرية، وهم يزيّدون الإنتاج المتراكم معاً، ويراقب كل شخص الآخر عن طريق سلطة المنافسة إن هجومه الشهير على الرأسمالية التجارية - أعنى مذهب التفضيل المفسد لمصلحة لتاجر - هو جزء من حجته التي تذهب إلى أن المصلحة العامة لا يخدمها تنشيط المشروعات بقوانين مختلفة، وإنما يخدمها السماح للطبيعة، بصورة آلية، بأن تحول المصلحة الذاتية الفردية إلى خير الجميع

كما أن كل فرد يحاول، من ثم، توظيف رأس ماله في تدعيم الصناعة المحلية بقدر المستطاع، وأن يوجه هذه الصناعة التي يكون إنتاجها ذا قيمة عظيمة، فإنه يعمل، بالضرورة، أن يجعل الإيراد السنوي للمجتمع كبيراً بقدر المستطاع. إنه لا يقصد، بوجه عام، بالفعل، أن يطور المصلحة العامة، ولا يعرف إلى أي حد يطورها، وهو لا يقصد عن طريق تفضيل تدعيم الصناعة المحلية على الصناعة الأجنبية أمنه الخاص فحسب، ويتوجيه هذه الصناعة على نحو يكون إنتاجها ذا القيمة العظيمة، فإنه لا يقصد مكسبه الخاص فحسب، وينقاد بهذا، كما هي الحال في حالات أخرى، إلى يد خفية لتطوير غاية ليست جزءاً من مقصده. وليس سيئاً باستمرار بالنسبة للمجتمع أن لا تكون هذه الغاية جزءاً منه. وعن طريق تعقب مصلحته الخاصة فإنه يطور باستمرار مصلحة المجتمع بصورة أكثر فاعلية مما عندما يقصد أن يطورها بالفعل. إنني لا أعرف على الإطلاق خيراً كثيراً فعله أولئك الذين تظاهروا بالتجارة بالنسبة للخير

العام. إنه تظاهر، بالفعل، ليس عاماً للغاية بين تجار، ولا بد أن تُستخدم كلمات قليلة جداً في عدولهم عنه<sup>(٢٧)</sup>.

ليست لدينا صعوبة في معرفة التوفيق الطبيعي بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة لذي أعدّه لنا كتاب «نظرية العواطف الأخلاقية» ولسنا غير مستعدين «للسواذ» الأخلاقية التي يتصور سميث أنها عارضة لهذا التوفيق. فهي تندرج تحت عنوانين رئيسيين أو ثلاثة في حجة كتاب «ثروة الأمم». فأولاً، لا يمكن أن يتفصل ازدهار كل فرد، وجميع الأفراد عن قوة إنتاجهم، وتقوم هذه القوة على تقسيم العمل. بيد أن تقسيم العمل يستخف بالطبقات العاملة لا محالة، إن لم يستخف بغالبية البشر. ويبدو أن مهارة العامل في تجارته الخاصة تُكتسب على حساب فضائله العقلية، والاجتماعية، والقتالية. بيد أن تلك هي الحالة المرجودة في كل مجتمع متطور ومتحضر التي يسقط فيها، بالضرورة، الفقراء العاملون؛ أعنى الحشد العظيم من المجتمع، إذا لم تبذل الحكومة بعض الجهد لكي تمنعها<sup>(٢٨)</sup>. ولا يحاول في مناقشاته أن يغالي في إمكانية أن تنجح الحكومة.

وثانياً، لا بد أن يندرج جزء كبير، إن لم يكن الجزء السائد من الحياة الاقتصادية للأمة تحت تنظيم طبقة التجار والحرفيين ولومه لهم من حيث إنهم مجموعة من الناس قاس في بعض الأحيان. وعبء اعتراضه عليهم هو أن انشغالهم بالمكسب يضعهم في صراع متعصب مع الطبقات الأخرى للمجتمع، ومع الأمة كلها - اللهم إلا عن طريق التهاون<sup>(٢٩)</sup>. إن حكمة الحكومة ضرورية لمنع ضررهم؛ أعنى تدخلهم الذي له مصلحة، ولكي لا تطلق العنان الحر لأنشطتهم المفيدة؛ أعنى قوة إنتاجهم. لم يكن سميث الدجماطيقى الذي أصبح عليه فيما بعد بعض المدافعين عن مبدأ «دعه يعمل».

ثالثاً، يعتقد سميث أن الإضافة السنوية للمنتج تنتج عن طريق العمل، إن «القيمة التي نقبل التبديل»، أو ثمن كل سلعة، عندما تصبح الأرض ملكية خاصة، ويتراكم رأس المال «تنحل إلى» أجور، وإيجار وريج. وبهذه الطريقة «يشارك» الملاك، والعمال في إنتاج العمل. ويبذل سميث جهده لكي يبرهن على أن أرباح رأس المال ليست أجراً «للعمل

المفترض للمراقبة والتوجيه»، الذى يقول إنه كثيراً ما يُعهد «إلى موظف رئيسى»<sup>(٣٠)</sup> ولم يحاول أن يخفى المساهمة فى الإيراد الذى ينتج من تراكم رأس المال، فعلى العكس، تمسك بها، غير أنه وصفها بأنها تكون ذات تأثير إذا ما «تحسنت القوى الإنتاجية للعمل»<sup>(٣١)</sup>. وقد قدم أثناء بحوثه فيما نسميه الآن بتقرير الدخل القومى لأجيال متأخرة سبباً ما للنظر إليه على أنه يتمسك بنظرية قيمة العمل، مع اعتقادات ملازمة عن التوزيع. أما بالنسبة للإيجار، فهو «ثمن الاحتكار»<sup>(٣٢)</sup> لاستخدام الأرض، الذى عن طريقه يستطيع المالك عنوة أن يشارك فى المنتج السنوى للعمل ولا يمكن أن نغفل ملاحظة أن سميث لم يرهق نفسه فى تبرير هذه «المشاركة»، وهذا «الحل». بل هو على العكس، يشير، عن طريق تعبير يثير على الضغينة والحقد (وهو بمجرد أن تصبح الأرض فى أى بلد ما ملكية خاصة، فإن الملاك، يحبون مثل أى أشخاص آخرين، أن يحصدوا ما لم يزرعوه، ويطالبوا بإيجار حتى بالنسبة لإنتاجها الطبيعى) نقول يشير إلى تحفظ بالنسبة للياقةتهما الكاملة. ويبدو أنه يعتقد، بحق، أنه عندما يتم سرد وقائع التوزيع، فإن التلميح بصنوف التفاوت الممكنة قد يسوى تماماً عن طريق الفوائد التعويضية الواسعة. فهو يتأمل عما إذا لم يكن صحيحاً «أن مسكن الأمير الأوربى لا يفوق كثيراً، باستمرار، مسكن الفلاح المجتهد والمقتصد، كما يفوق مسكن الأخير مسكن ملك أفريقى» السيد المطلق الذى يسيطر على حياة وحرية عشرة آلاف من الهمج العراة»<sup>(٣٤)</sup>. غير أن سميث لا يتصور نفسه، بوضوح، أنه يخاطب جمهور الفقراء العاملين بدفاع مفصل عن الرأسمالية، كما خاطبهم ماركس بتشهير مفصل لهذا النظام. لقد أشار سميث، بحرية، إلى فكرته التى تذهب إلى أن شيئاً مثل أحد «شواذه» الأخلاقية يوضع حول جذر النظام التوزيعى، ولكنه يزداد فى الأهمية كثيراً عن طريق المزايا المترابطة بالنسبة للجميع - ويشتمل من الأشخاص ذوى «النسق» الذين لا يستطيعون أن يفهموا حساباً بسيطاً كهذا.

لم يشر سميث إلى تركيب المسعى الحر على أنه «رأسمالية»، بل بوصفه «مذهب الحرية الطبيعية»، أو الحالة التى «تترك فيها الأشياء لى تتبع مجراها الطبيعى، حيث تكون هناك حرية كاملة»<sup>(٣٥)</sup>. وتعنى الطبيعة بالنسبة لسميث ما لا يعوقه، أو يعترضه

شئ من الناحية الإنسانية، وهذا يعنى بصورة أكثر رحابة ما لا تشوشه اختراعات العقل البشرى التى لا توضع فى موضعها الحق. أعنى ترك الطبيعة تأخذ مجراها، وترك الناس يفعلون كما يُحثون على أن يفعلوا بالفريضة، من حيث إن ذلك يتفق مع «أمن المجتمع كله»<sup>(٣٦)</sup> ومن اليسير أن نتصور، ونفترض، أن ما هو طبيعى يتميز عما هو صناعى، وإنسانى، أو مجبر على أن يطيع تدبيراً مدبراً من قبل. ومن ثم فإن الحرية على صلة تامة بالطبيعة، من حيث إنها تقابل القسر الذى له صلة بالعقل البشرى. ومع ذلك، فإنه فى نفس الوقت، لا شئ فى العالم لا يلين، ومن ثم قسرى مثل الإماء الضرورى لطبيعة صماء وخرساء، بينما ينحصر مصدر حرية الإنسان فى قوة العقل، أصل اختراعاته المتعددة<sup>(٣٧)</sup>. إن طريقة سميث فى مراجعة هذه الصعوبة هى، بالفعل، إعلان تأييده لحرية العقل المسخرة فى خدمة الحرية الأكثر إلزاماً للطبيعة. أعنى التدبير تحت قيادة العاطفة. ولقد تخللت نظرية سميث عن طريق نتائج الواقعة التى تذهب إلى أن العنصر الذى يكون فى مرتبة عليا، أعنى الطبيعة متصورة بوصفها الدافع الحر للعاطفة، هو رمز لانعدام حرية الإنسان، كما كان على كائط أن يؤكد ذلك بإحكام.

من الخصائص التى تميز نظرية سميث، والرأسمالية الليبرالية بوجه عام أنهما لا تتصوران الحرية من حيث إنها مهمة أساساً لأنها شرط كل وجود إنسانى من حيث إنه موجود فردى أخلاقى، أعنى من حيث إنها الأساس لإرادته التى تشترع بذاتها فى الفعل، أو من حيث إنها الأساس لإنسانيته. إن الحرية تعنى عند سميث ما تعنيه عند لوك، وأرسطو، والتراث الطويل للفسفة السياسية. أعنى أنها وجود الناس فى ظل حكام شرعيين يحترمون الأشخاص، وملكية الحكومين، ويجب أن يرضى المحكومون بالتدبير بطريقة أو بأخرى. إن وجهة النظر هذه عن الحرية هى، أساساً، وجهة نظر سياسية، وتنتمى إلى المذهب الليبرالى عند لوك، لا عند روسو. ولا يحث على لمشروع الرأسمالى البحث عن مناهج لتحرير البواعث الداخلية لكل شخص لصالح الإرادة الأخلاقية ولكن ما يحث عليه هو البحث عن مناهج لتحرير كل غريزة طبيعية للمحافظة على الذات لدى الإنسان من أجل حرية خارجية معقولة من الناحية السياسية، وحياة سلمية مزدهرة بالنسبة للبشرية كلها. ولذلك ليست لدى سميث صعوبة فى تصور

الإنسان بوصفه حراً بينما هو عبد للطبيعة، ويخضع لأشكال القانون التي تكفل حريته الخارجية، غير أنه قلماً يستطيع أن يهدف إلى أن يكون أساس خلاصه الداخلي من تلك الطبيعة نفسها.

ولذلك فإن سميث حر في أن يضع ثقته بعكمة الطبيعة التي تظهر نفسها حتى، أو بصفة خاصة، في حماقة الإنسان وجوره. أي علم الصحة الأخلاقي الذي ينتج جمعاً غفيراً، أعنى أنه لا يمكن الاستغناء عن فئة من المشرعين: فسهم لخطته، وليست الحياة السياسية نوعاً من العلاج النفسي لإحداث خلاص الإنسان السياسي. ولذلك استسلم سميث لأن يقلل فوائد المجتمع المدني حتى إذا كن لا بد أن يتوسطها شرور معينة لاشك فيها، وكان على استعداد لأن يفعل ذلك بصورة لا محدودة إذا كانت الفوائد شاسعة ولا يمكن تجنب الشرور. وقد استبق آليات فلسفة التاريخ في هذه الناحية كما تظهر، ولكنه لم يستبق غاياتها: أي الخير عن طريق الشر، والعقل عن طريق الحماقة، ولكن ليس الفريوس في نهاية قوس قزح.

من المهم بالنسبة لنا أن نرى بصورة أكثر دقة ما يشترك فيه مذهب سميث مع فلسفة التاريخ كما تطورت فيما بعد. فهناك، أولاً، إيمان «بتقدم طبيعي للأشياء نحو التحسن» - أعنى تقدماً طبيعياً للأشياء نحو التحسن يحث عليه «مجهود كل شخص المستمر، والدائم، والذي لا يتوقف لكي يحسن حالته»، ويفهم تحسين حالته «بالمعنى المبتذل»<sup>(٣٨)</sup> ويوضح سميث ذلك بتفسير لتقدم أوروبا من فوضى العصر الوسيط إلى النظام النسبي للعصور الحديثة. لقد استمرت فوضوية العصر القديم لأن ملاك الأرض العظام كانت لديهم فرق من التابعين، الذين شكلوا، في حقيقة الأمر، جيوشاً خاصة. ولا شيء يمكن أن يقيم النظام بدون حل هذه الجيوش. والواقع أن الأساس في وجود هذه الجيوش هو أن النبلاء بخلاً وفيراً من حيث النوع لا يستطيعون، في ظل الشروط البدئية للتجارة التي هيمنت بالتالي، أن يتخلصوا منه عن طريق التبادل، أو البيع. ولذلك اضطروا إلى أن يطعموا بها حشوداً من الناس الذين أصبحوا أتباعاً لهم وجنوداً لهم لا محالة. إن ما يحط من قيمة المذهب كله هو توسيع التجارة، التي مكنت

العظماء من أن يحولوا إنتجهم إلى نقود، ثم إلى صنوف من الترف من أجل لذتهم الشخصية، بدلاً من أن يحولوه إلى أساس عسكري لسلطتهم السياسية.

لقد مهدت الطريق للثورة ذات الأهمية الكبرى للسعادة العامة، بهذه الطريقة، طبقتان مختلفتان من الناس، لم تكن لديهما أدنى نية لأن تخدموا العامة لقد كان شبايع الزهو الأكثر صبيانية البعث الوحيد للملاك العظام ولم يسلك التجار والحرفيون، المثيرون للاستهزاء أقل كثيراً من غيرهم، إلا من منظور مصالحتهم الخاصة، وسعيًا إلى مبدأ البائع المتجول في كسب المال حيث يمكن الحصول عليه. لم تكن لدى أحدهم معرفة أو بعد نظر بتلك الثورة العظيمة التي مهد لها السبيل حماقة لتجار، واجتهاد الحرفيين، بصورة تدريجية<sup>(٣٩)</sup>.

يتحدث سميث عن سطوة الكنيسة الرومانية ونفوذها من القرن العاشر حتى القرن لثالث عشر وينظر إليها على أنها تتميز بالسلطة الدنيوية لرجال الدين، وهذه السلطة تقوم، بدورها، على نفوذ رجال الدين على جماهير الناس. وترتبط المراتب الدنيا للناس برجال الدين عن طريق روابط المصلحة، فالجماهير تعتمد على إحسان يُغدق عليهم بحرية، لأنه لم تكن لدى رجال الدين وسائل أخرى للتخلص من إنتاج ضخم من أراضيهم وعندما تقدم هذه الوسائل نفسها، فإن تكوين الكنيسة الكاثوليكية يعتريه تغيراً عميقاً

فإذا لم يهاجم هذا التكوين أعداء آخرون سوى المجهودات الضعيفة للعقل البشري، فلا بد أن يدوم ويبقى للأبد. ولكن هذا البناء الضخم، الذي بُنى جيداً، ولا تستطيع حكمة الإنسان وفضيلته أن تهزّه على الإطلاق أضعفه المجرى الطبيعي للأشياء في البداية، ثم تحطم جزئياً بعد ذلك..

إن صنوف التطوير التدريجية للفنون، والصناعات، والتجارة، ونفس العلل، التي حطمت سلطة النبلاء العظام، حطمت، بالطريقة نفسها، عن طريق القطاع الأعظم من أوروبا، لسلطة الدنيوية كلها لرجال الدين<sup>(٤٠)</sup>.



وعن طريق نفس الوسائل هذه. يُدفع نوع البشرية بوجه عام من المحتمل إلى أعلى وأيضاً إلى الأمام وينظر سميث إلى 'لاكتشافات الجغرافية على أنها ذات دلالة ليس لها نظير بالنسبة للنوع' «إن اكتشاف أمريكا واكتشاف الطريق إلى جزر الهند الشرقية عن طريق رأس الرجاء الصالح، هما احداث العظيمان، صورة كبيرة، والأكثر أهمية للذات سجلاً في تاريخ البشرية». ومن ثم تحقق تواصل النوع كله وتجارته من حيث المبدأ لأول مرة في ذاكرة الإنسان، ومع هذا الحدث التاريخي المهم جاءت الفرصة الأسمى لتمكين البشرية كلها بصورة متبادلة «من أن يخفف ألام رغبات الآخر، وأن يزيد أحدهم متع الآخر، ويشجع جده واجتهاده»<sup>(٤٦)</sup>

لقد اعتقد سميث، إلى حد كبير، أن الطبيعة تتحدث إلى التاريخ بلغة الاقتصاد، وأن المجري الواسع للتاريخ كما يُطَمَّ قد يكون نحو حياة يسيرة، وأكثر تهذيباً، وأكثر عقلانية، وأكثر أمناً لعموم البشرية ويتصور، في الوقت نفسه، أن تقدم الحضارة يتزامن مع توليد دهماء صناعيين جسام، محرومين تقريباً من كل صفة إنسانية مدهشة. إن الحضارة ليست خيراً مطلقاً، أو أنها، بصورة أكثر دقة، تأتي بثمن ليس بالقليل. وقد طوّر سميث هذا الموضوع الشهير، الذي كن روسو خبيراً فيه، باهتمام، ولكن بدون هياج. لقد اقترح أن يلطف الشر بنظام واسع من التعليم الأولى المجاني للجماهير، وبتشجيع عدد غير معروف من الطوائف الدينية (ثلاثة آلاف)، كل طائفة يجب أن تكون صغيرة بالضرورة حتى إن كل عضو منها يكون واضحاً لمراقبة زميله الذي يكون من أتباع كنيسة ساول القريان المقدس ويقوم الجميع بالسهر على أخلاق بعضهم بعضاً، التي تحتاج، بعيداً عن التعرض لأي خطر من الضعف نتيجة انعدام المصلحة، نقول تحتاج إلى تهدئة عن طريق أدوية مثل مفررات للتعليم في العلم، والفلسفة، ومشاهد فنية مثل المسرح<sup>(٤٧)</sup> ويفوض سميث، باستمرار، الحالة العقلية والأخلاقية لكثير من البشرية الصناعية إلى انبعاث لحكومة الأكثر جدية، أعني ليس من الغيرية فقط، بل لأسباب واضحة للدولة

إن موضوعنا، الذي سنصل الآن إلى ملخص له، هو أنه شرع أناس أذكىاء، خلال فترة وجيزة من كملة عمل لوك، في أن يتأملوا، ويستنتجوا ما يُسمى اليوم

«بالمضامين الأخلاقية» لمذهبه<sup>(٤٣)</sup> فكم خفف لوك من تعاليم هوبز الخاصة بالوحشية الطبيعية للإنسان، وحوّل بذلك الفلسفة السياسية في اتجاه الاقتصاد، وهو أمر تمّ بيان سابقاً في الفصل الخاص بلوك بيد أن التعليم الأساسى لمدرسة القانون الطبيعى الحديثة لم يختلف ويفسد بذلك إذ أن الطبيعة استمرت بصورة ليس فيها لبس لتعنى البقاء والمحافظة، مع تدعيم الحقوق أيّ كان المكان الذى تنتمى إليه وينظر إلى هذا، بالتالى، على أنه غير كاف، ويُعتقد أن رد الإنسان إلى عوطفه يتضمن أن الإنسان لا يتحرك نحو نفسه فقط، بل يتحرك نحو نوع وربما لم يُعط للوك حقه فى التخفيف المهم الذى ذكرناه من قبل، الذى يكون فى هذا الاتجاه، لكن أكد سميث على أية حال، الموضوع (تقريباً فى زمن كتاب روسو «الخطاب الثانى»)، لقد تم توسيع رد الحياة الإنسانية إلى أسسها الاقتصادية لكى تصبح أساس الواجبات، والحقوق أيضاً ولا يمكن إنكار أن هذه الواجبات صُنعت عن وعى لكى تدور حول المحافظة على النوع، بيد أنه لا يمكن إنكار أن لواجبات تختلف عن الحقوق، ولاند من التوفيق بين الواجبات والحقوق إلى حد ما ولجأ سميث، أثناء التوفيق بين واجبات الفضيلة الأخلاقية وحقوق الطبيعة، أى المحافظة، إلى التوتر بين الطبيعة والنظام الأخلاقى المستمد منها، تاركاً التوفيق ناقصاً لا محالة وينمو من هذا الأصل التعليم من جهة النقص الأخلاقى للنظام الصبغى أو النظام الأفصل، للمجتمع أعنى المجتمع الحر، الناجح، والمتسامح. ولذلك استتبقت الرأسمالية، فى فهمها الذاتى، البقد ما بعد الرأسمالى الرئيسى لرأسمالية وهو أن المجتمع المدنى حل ناقص للمشكلة الإنسانية

والمسألة الثانية، التى لا يمكن أن تنفصل عن المسألة الأولى، هى أن الفهم الذاتى للرأسمالية استتبّق أيضاً قدراً مذهباً مما افترحه القرن التاسع عشر كبديل للرأسمالية لقد حاولنا أن نبين كيف كان اتجاه الرأسمالية نحو بناء بشرية كلية عامة، من حيث إن كليهما أساس الواجب (أى الملاحظ الكلى)، ومن حيث إنهما المستفع النهائى بالتقدم الاقتصادى - وهكذا من حيث إنهما المجتمع النهائى ومحرك هذا التقدم هو رغبات الإنسان الخسيسة ومجهوده، التى تحفر مجرى عن طريق المؤسسات الاقتصادية للإنتاج والتوزيع التى تُفتح له من وقت إلى آخر إن توقّعاً للخير عن طريق الشر،

والمقل عن طريق اللاعقل، والتقدم، والإيمان بميل مصلحة البشرية إلى أن تلغى مصلحة المجتمع السياسى الخاصة، والإيمان بإمكان التأثير الاقتصادى على الشؤون البشرية، والإيمان بأولوية العمل فى عملية الإنتاج، والإيمان بانشغال المجتمع المدنى بالدفاع عن الملكية، كل ذلك وأكثر الذى أذاعته الماركسية كان ماثلاً لنظريات الرأسمالية بقدر أو بآخر وبصورة أو بأخرى، كما كان غرضنا أن نوضحه. إن ضوءاً غريباً يلقى على نظرية ماركس مؤداه أن الرأسمالية تحتوى على بذرة سلبها الخاص. وربما يُفترض أنه بناء على فهم الرأسمالية الذاتى الخاص، فإن أساسها يتفق، إلى حد ما، مع مشتل سلبها الخاص، بيد أن البذرة نفسها هى شئ غريب؛ وهى فلسفة التاريخ، وهى شئ لا ينتجه عمل أى مؤسسات اقتصادية، وإنما ينتجه عمل التأمل البشرى

ربما يلام سميث على أنه لم يستخرج ميتافيزيقا من «حكمة الطبيعة» التى اعتقد أنها توجه العملية الإنسانية، والتى يعود إليها فى الغالب، أعنى ميتافيزيقا تؤرخ لإتمام المهنة الإنسانية كلها. ربما كان عليه أن يدرك الإمكان فى مثل هذا المجاز من حيث إنه «حكمة» الطبيعة، ويستمر فى التسلم بصنوف من الحكمة العليا التى توضع بواسطتها قوانين الطبيعة نفسها تحت نظم معينة. إنه لم يبيع هذا الهدف على الإطلاق، لأنه شك فى الاعتقاد الذى يذهب إلى أن هناك أفقاً ثابتاً لا يتغير يحدث بداخله كل تغير، هذا الأفق أو الإطار هو الطبيعة.

إن فلسفة التاريخ ستكون موضوعاً لفصول تالية والآن ربما نلاحظ أنه عندما استقبت تعاليم روسو الخاصة بمرونة الطبيعة البشرية برعايته المناسبة، وتوسيعها، فإنها، برهنت على أنها الخميرة التى تخمر الموضوع بأسره إن صنوف التباين والشذوذ التى ترغب الرأسمالية الليبرالية فى أن تبقى عليها، لأن أصلها فى طبيعة لإنسان لم يستطع القرن التاسع عشر أن يتحملها، لأنه لم يعد يرى حاجة إلى أن يتحملها إن الطبيعة التى تسبب متاعب لابد أن تولى، ولابد أن تقبل أن يلغيها قانون تغير الطبيعة، وهو التاريخ. إنه هذا الصدع، الصيق ولكنه لا يسبر غوره، الذى يفصل الرأسمالية عن الاشتراكية.

## الهوامش

- (1) Theory of Moral Sentiments, in The Essays of Adam Smith (London: Alexander Murrar, 1869), part VII. sec. II chap. iii ad fin., p. 271  
Comparison of such a representative passage from Hume as part V of An Enquiry Concerning the Principles of Morals with, for example, part I of Theory of Moral Sentiments will suggest the broad agreement between the two doctrines.
- (2) Theory of Moral Sentiments, I. I. iii. p. 18.
- (3) "The chief part of human happiness arises from the consciousness of being beloved". Ibid., I. II. v. p. 40
- (4) For example, ibid. III. II. p. 105 Cf. above, pp. 372-75 concerning Hobbes's denial of the natural sociality of man.
- (5) Theory of Moral Sentiments, V. II. p. 177
- (6) Ibid., I. I. v. p. 24.
- (7) From Rousseau, Discourse on the Origin of Inequality, First Part. Readers of Rousseau's two Discourses will be struck by the similarity of themes and views between them and the Theory of Moral Sentiments. The division of human nature between self-love and compassion, and the qualified goodness of Civil society are but instances
- (8) Theory of Moral Sentiments, I. v. p. 24.
- (9) Ibid., II. II. i. p. 75.
- (10) The reader is urged to refer to the treatment of this subject in the chapter on Aristotle
- (11) Theory of Moral Sentiments, II. I. ii. p. 65, I. II. i. p. 75
- (12) Ibid., VI. II. ii. pp. 202, 203-4
- (13) Ibid., I. I. v. p. 71n

- (14) *Ibid.*, IV ii p. 166
- (15) *Ibid.*, I. III iii pp 56-57.
- (16) *Ibid.*, II III iii. pp 96-98
- (17) *Ibid.*, III iii p 129.
- (18) *Ibid.*, III v pp 147-49
- (19) *Ibid.*, IV. i p 161, and throughout the book
- (20) *Ibid.* p 163
- (21) *Ibid.* pp 162-63.
- (22) Hume, *A Treatise of Human Nature*, I-L i and II. I. ii
- (23) Hume's remark is characteristically uncompromising. "(the reason) can never oppose passion in the direction of the will" *Ibid.*, II. III Smith makes two remarks, in the form of allusions, which deny man's *unique* rationality: "mankind, as well as . . . all other rational creatures" (*Theory of Moral Sentiments*, III v p. 146) and "that great society of all sensible and intelligent beings" (*ibid.*, VI. II ii p 209).
- (24) *Theory of Moral Sentiments*, III v p 142
- (25) Winston S. Churchill, *Marlborough His Life and Times* (4 vols in 2 bks. London: Harrap, 1947) vol III bk II. p 303 Reproduced by permission of Charles Scribner's Sons and George Harrap & Co., Ltd
- (26) *Theory of Moral Sentiments*. VI II iii p 210, VII ii iv p 275
- (27) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (New York: Modern Library, 1937). IV II p 423
- (28) *Ibid.*, V I iii. 2. p 735
- (29) *Ibid.*, e g , I. conc pp 249-50, IV III ii p. 460
- (30) *Ibid.*, I VI pp. 48-49
- (31) *Ibid.*, II. intro p 260 Also II. II p 271, etc.
- (32) *Ibid.*, I XI. p 145
- (33) *Ibid.*, I VI p 49
- (34) *Ibid.*, I. I p. 12. Also. Introduction and Plan of the Work, p lviii
- (35) *Ibid.*, IV IX p 651, IX p 99.

- (36) Ibid. II II. p 308
- (37) Smith commonly juxtaposes "naturally" and "necessarily" the latter often used apparently as an intensified form of the former Cf e.g. ibid , pp 8,86 357, 414, 421, 422, 591, 674, 723 and footnote. 754, 756
- (38) Ibid., II III pp. 326, 325
- (39) Ibid , III IV pp 391-92
- (40) Ibid , V. I III 3 p. 755
- (41) Ibid , III V I III p 590 also IV. I. p 416.
- (42) Ibid , V I II. 2 pp 736-38 V I III 3 pp 747-48.
- (43) The reader's attention should be drawn to the work of Bernard Mandeville (c 1670-1733) whose *The Fable of the Bees*. (1714) had the subtitle "Private Vices. Public Benefits" Controversy raged around him, and Smith added his rebuke by dealing with him in a chapter "Of Licentious Systems" (*Theory of Moral Sentiments*, VII I iv) at the same time admitting that Mandeville was not mistaken in all respects

## قراءات

- A Smith, Adam *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* Book I, chaps i-xi chap xi, intro and conc; book V, chap i
- B Smith, Adam *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* Book III, book V, chaps i ii vi



## الفيدرالي(\*)

(١٧٨٨ - ١٧٨٧)

بعد اتفاق عام ١٧٨٧ الفيدرالي مباشرة تحول «ألكسندر هاملتون» A. Hamilton إلى المهمة الصعبة الخاصة بضمان تصديق ولاية نيويورك على الدستور المقترح. وكتب، كجزء من خطته العامة، سلسلة من المقالات القصيرة لكي يبين فضائل الدستور. ولقد ضمن هاملتون اشتراك «جون جاي» (\*\* J. Jay)، و«جيمس ماديسون» J. Madison الذي لم يضمن اشتراكه إلا بعد أن رفض آخرون عديدون دعوته بصورة ساخرة نُشر كتاب «الفيدرالي» The Federalist مسلسلاً في مجموعات من مقالتين وأربع مقالات في صحف مدينة نيويورك وكان القصد من المقالات أن تؤثر في انتخاب نواب عن الدولة يصدقون على الاتفاق، ولذلك كانت المقالات موجهة «إلى شعب ولاية نيويورك». بيد أن كتاب «الفيدرالي» كان القصد منه، فضلاً عن ذلك، تعليم نواب محبذين وبعث الروح فيهم، وإقناع، أو استرضاء نواب غير محبذين للاتفاق. ومن أجل هذه

(\*) في ٥ مايو ١٧٨٧ اجتمعت الجمعية الدستورية لوضع دستور الولايات المتحدة الأمريكية، وبعد أربعة شهور من العمل انتهت من إعداده وقام ألكسندر هاملتون (١٧٥٧ - ١٨٠٤)، وكان أول وزير مالية للولايات المتحدة بكتابة معظم المواد، كما نشر سلسلة من المقالات تحت جماهير ولاية نيويورك على التصديق على الدستور، ونشرت هذه المقالات في مجلد واحد سمي «الفيدرالي» (المراجع)

(\*\*) جورج جاي (١٧٤٥ - ١٨٢٩) سياسي ومشرع أمريكي يعتبر أحد باء الولايات المتحدة، شارك في وضع الدستور وهي عقد اتفاقية مع بريطانيا لإنهاء النزاع معها عام ١٧٤٩ (المراجع)

(\*\*\*) جيمس ماديسون (١٧٥١ - ١٨٣٦) الرئيس الرابع للولايات المتحدة، يعتبر أحد آباء البلاد، شارك في وضع الدستور وهي تأسيس الحزب الديمقراطي (المراجع)



الغاية، حتى قبل إتمام نشر السلسلة في الصحف، نُشرت المقالات ككتاب، وانتشرت لمؤيدي الدستور الرواد في أنحاء البلد. ولهذا، فإن كتاب «الفيدرالي» كان موجهاً، في الحال، إلى جماعة الناخبين الأكثر اتساعاً ولكن كان موجهاً، أيضاً، إلى أولئك الأشخاص القادرين والمتعلمين الذين يحددون، بالفعل، مصير الدستور ويبدو واضحاً أن مؤلفه تجاوز أيضاً النزاع المباشر، وكتب من أجل التأثير في أجيل متخّرة عن طريق جعل عملها التعليق الجازم على معنى الدستور. وبينما كان كتاب «الفيدرالي» النوع الأكثر مباشرة من العمل السياسي، أى أنه قطعة من حملة دعاء، فإنه تحدث أيضاً إلى أناس عقلاء حينئذٍ والآن، بالنظر إلى دوام حجته

إن قراءة كتاب «الفيدرالي» مسألة معقدة بسبب واقعة مؤداها أنه كُتب عن طريق شخصين (وقد نتفأضى هنا عن إسهام جأى الضئيل)، اختلفت آراؤهما الفردية ومهنتهما التالية اختلافأ جذريأ<sup>(\*)</sup>. وقد شجعت هذه الواقعة كثيراً من القراء على أن يلاحظوا صنوفأ من عدم الاتساق فى العمل حيث لا توجد، على افتراض أن عملاً كتبه هاملتون وماديسون بـلاشترك لابد أن يناقض نفسه ومثل الاعتقاد أن كتاب «لفيدرالي» لم يكن سوى جزء من الدعاية، فإن الاعتقاد الذى يقول إنه عمل غير متسق لمؤلفين مختلفين قل من قيمة الكتاب من حيث إنه كتاب نظرى بيد أن الكتاب يقدم نفسه على أنه عمل لشخص مثل ببلوس Publius<sup>(\*)</sup> الذى يرعم أنه يقدم تفسيرأ متسقأ وشاملاً، وصحيحأ، للدستور، ولنظام الحكم الذى كان مقدراً أن يوجد وكما سنرى فإن ببلوس دافع جيدأ عن قضيته

وبصرف النظر عن واقعة أن هاملتون، وماديسون كان لديهما الباعث والقدرة على أن يحققا عملاً مثل ببلوس متسقأ بصورة ملحوظة، فإن لكتاب «الفيدرالي» طابعأ

(\*) ببلوس Publius شخصية رومانية قديمة عاشت فى القرن الخامس قبل ايلاد ، وكان أحد المدفيعر عن حقوق الشعب فى روما، وقام برعاية مجموعة من التشريعات عام ٤٧١ ق م عُرفت باسم «قوانين بلبرس» استهدفت العمل على زيادة سلطات الشعب ، فضلاً عن أن هاملتون كان يتخذ منه اسمأ مستعراً يوقع به مقلداه، كما كان يستخدم اسم قيصر أيضاً «المراجع»

أدبياً جعل من الممكن بالنسبة لهما أن يتفقا تماماً بسهولة على كثير مما يجب أن يقال. ويعالج الكتاب مسائل واقعية إلى حد كبير. ومهما كانت اختلافات هاملتون، وماديسون، فإنهما استطاعا أن يتفقا بالنسبة لما يفعله الاتفاق، وعلى نوع البلد الذي يكون النتيجة. وعلى نحو مماثل استطاعا أن يتفقا على كيف يجعلان الدستور يبدو أكثر جاذبية، أو أقل ضرراً بالنسبة لأولئك الذين يحاولون أن يقتنعوا إن كتاب «الفيدرالي» هو تعليق على الدستور، ودفاع عنه. ولذلك، لم يضطر مؤلفاه، أساساً، إلى أن يعالجا الموضوع الأكثر إثارة للجدل، أعنى المبدأ الذي حكما عن طريقه على الدستور بأنه جيد ولا يعنى هذا القول، بالطبع، أن ببليوس مكث على السطح فقط، أو لم يقل إلا ما يريد أن يسمعه قراءه. فقد ذهب هاملتون، وماديسون بعيداً في حقيقة الأمر، مثل ببليوس، في افتراض الأسس النظرية التي يقوم عليها قبول حكيم للدستور. وهذا ما يجعل كتاب «الفيدرالي» عملاً مضيئاً واضحاً غير أن الطابع الأدبي للكتاب لم يضطرهما إلى أن يندفعا بعيداً في المناقشة لكي يكشفوا عن اختلافاتهما النهائية. ولسوء الطالع، فإن ما ساعد على تفسير اتساق ببليوس، فسر أيضاً لماذا لم يكن كتاب «الفيدرالي» في مستوى الأعمال العظيمة التي ضغطت فيها المسائل النظرية إلى حدودها الملائمة، أعنى حدودها البعيدة.

وتقود ملاحظة أخيرة على ببليوس إلى تعليم كتاب «الفيدرالي» مباشرة إننا نعرف أن هاملتون أخذ أسماءه المستعرة بجدية إذ أنها تقصد أن توصل طابع حجته<sup>(٢)</sup> وقبل أن يظهر ببليوس بفترة قصيرة، بدأت سلسلة من المقالات تدعيماً للدستور تحت الاسم المستعار «قيصر» وقد أعتقد، في الغالب، أن هاملتون هو أيضاً قيصر، غير أن اتساع المعرفة جعل ذلك يبدو الآن أمراً غير محتمل وعلى أية حال، لقد أستقبلت مقالات قيصر الأوليتين بصورة رديئة للغاية، وتخلى مؤلفها عن السلسلة إن اختيار «ببليوس» يظهر بصفة خاصة عندما يُقارن بمقالات قيصر التعسة، سواء أكانت الأخيرة قد كتبها هاملتون أم لا. إن ببليوس، كما يعرف القارئ المتعلم، هو ببليوس فالريوس بويليكولا الموسوم ببلوتارك. لقد كان ببليوس مثل قيصر «رجلاً قوياً»، لكن ثمة اختلافاً كبيراً واحداً بينهما وهو أن قيصر حطم جمهورية، بينما أنقذ ببليوس

جمهورية لقد ساهم بيليوس، خلافاً لقيصر، في الجمهورية على نحو يتطابق مع وجودها المستمر. لقد جلب لخلاصها صفات لا تستطيع هي نفسها أن تقدمه، لكنه تركها مصنوعة بعد مجهوداته. إن كل من يكتب عنهما، لابد أن تنهار أوراق قيصر ولم تكن الدستور، في واقع الأمر، قيصرياً، وكانت الجمهورية التي يُحث عليها معادية للجو، إلى قيصر. لقد كانت شخصية بيليوس، على العكس، مناسبة للموقف تماماً، ووصفت حجة كتاب «الفيدرالي» بصورة كاملة. لقد جلب بيليوس، بمقدرة ومعرفة لا يستطيع الشعب نفسه أن يقدمها، لدستور الذي يحافظ على الجمهورية، بل ويؤسسها، في الواقع بأمان.

يقدم بيليوس في المقال الأول ملخص العمل

١ - فائدة الاتحاد لازدهارك السياسى.

٢- عدم كفاية الاتحاد الفيدرالي الحالى لأن يخدم الاتحاد

٣- ضرورة وجود حكومة تتساوى في نشاطها على الأقل مع الاتحاد الفيدرالي المفترض لبلوغ هذا الهدف

٤- مطابقة الدستور المفترض للمبادئ الحقيقية للحكومة الجمهورية

٥- مماثلته لدستور دولتك الخاصة

٦- الأمن الإضافى الذى يكون قبوله قادراً على المحافظة على نوع الحكومة، والحرية، والملكية<sup>(١٣)</sup>.

ثم يجد بيليوس أنه من الضروري أن نفسر نظام عمله يقول «ربما يُعتقد أنه من ليس من الضروري أن نقدم حججاً لبرهنة على منفعة الاتحاد»، لأنه يُعتقد «أنه ليس له خصوم». ويبرر بيليوس موضوعه الافتتاحى على أساس أن هناك، فى واقع الأمر، حصوماً سرّيين. لكن بغض النظر عن هذا التبرير الخاص، من الممكن أن نرى أسس بيليوس الأخرى لتنظيم عمله واضح، بصفة خاصة، لماذا يبدأ بمنفعة الاتحاد فهو من

ناحية يهرب على القدم اليمنى عن طريق البدء بموضوع يتفق فيه مع كل قرائه تقريباً. وفضلاً عن ذلك، فإن تقريراً كاملاً ومناسباً لغية الاتحاد المتفق عليه أصبح يحتوى، مثل تقرير تام للغاية، على المضامين الأكثر وضوحاً لما يجب فعله لتحقيق الغاية. ولذلك، فى الوقت الذى أكد فيه بيليوس قيمة الاتحاد تماماً، قدم كل حججه الأساسية على مسائل خلافية فى السياق الودود لغاية الذى لا يقبل الخلاف والجدل. إن غاية الوحدة محددة بصورة صحيحة ربما لا تطابق «بلاهة» (أعنى ضعف) الاتحاد الفيدرالى، وتتطلب حكومة «نشطة». ويريد بيليوس أن ينتزع من «الموافقة العامة على القضية المجردة»<sup>(٤)</sup> التى تقول إن الاتحاد خير، وإن الاتحاد الفيدرالى غير كاف، قبول ما هو ضرورى لتدعيم الاتحاد. لقد استطاع بيليوس أن يحول «القبول العام» إلى قبول عاقل وتفصيلى عن طريق تعليم قرائه ما هو متضمن من الناحية المنطقية فى التزامهم بالاتحاد. ولذلك، فإن الفروع الثلاثة الأولى من عمل بيليوس تكون هذه الحجة الرغبة فى الاتحاد هى، بالضرورة، ازدياد الاتحاد الفيدرالى الحالى، والترحيب بالحكومة النشطة التى يحتاج إليها الاتحاد. وكل ما يتبقى هو بيان أن الاتحاد فى ظل هذه الحكومة النشطة، أعنى الدستور المفترض، جمهورى بصورة مرضية. ولذلك ينبغى أن يعلم بيليوس طريقة جمهوريه للاستمتاع «بفائدة الاتحاد» بصورة أكثر كمالاً مما يُعتقد أنه ممكن قبلئذ.

هذه، كما سنرى، مهمة بيليوس السياسية الأكثر صعوبة، وتعليمه النظرى الأكثر أهمية فى أن معاً. ونظرة متفحصة إلى تنظيم العمل تكشف عن أهميته والعمل يُقسم، بالفعل، بين «الفروع الستة للبحث» على النحو التالى:

- ١- «وحدة الاتحاد» - وهو أربعة عشر بحثاً.
- ٢- «عدم كفاية الاتحاد الفيدرالى الحالى» - وهو ثمانية أبحاث.
- ٣- ضرورة الحكومة النشطة - وهو أربعة عشر بحثاً.
- ٤- النظام الجمهورى للدستور - وهو ثمانية وأربعون بحثاً.

(٥) ، (٦) وهما بحث واحد. وعندما يصل بيليوس إلى البحث الأخير، برغم أنه «استبق تماماً واستنفد» الفرعين الآخرين حتى إنه لم يوفق إلا بين الحجج الملائمة، ويختتم العمل. ولذلك كُتب الكتاب، في حقيقة الأمر، تحت «عناوين» أربعة. بيد أن التنظيم قد يُصاغ مع ذلك بصورة أكثر بساطة. تعالج العناوين الثلاثة الأولى، كما يُرى، موضوعاً واحداً، وهو السؤال السياسي المباشر عما يجب فعله فيما يخص الاتحاد - أعنى بيان لماذا يكون خيراً، ما الذى يكون ناقصاً فى مواد الاتحاد الفيدرالى، ما نوع الحكومة الذى يكون كافياً لغاية الاتحاد. ولأن الدستور المقترح يكفى لهذه الغاية، فإن ما يتبقى هو بيان أن هذا الدستور يطابق المبادئ الحقيقية للحكومة الجمهورية وهذا هو عمل الفرع الرابع، وهو الفرع الأكبر من البحث. ومن ثم فإن تنظيم المقالات التى صيغت فى صورتها الأكثر بساطة هو الاتحاد والنظام الجمهورى وينقل تنظيم المقالات بصورة كاملة تعليم كتاب «الفيدرالى» ويعلم كتاب «الفيدرالى» مذهباً جمهورياً جديداً، وحقيقياً يتضمن، بصورة فاحصة، وجهة نظر جديدة عن مشكلة الاتحاد<sup>(٥)</sup>

يعيش الأمريكيون بالفعل فى ظل حكومات جمهورية. وفى ظل اتحاد فيدرالى لهذه الجمهوريات، لكن مبدأ هذه الجمهوريات واتحادها الفيدرالى هو، من وجهة نظر كتاب «الفيدرالى»، قديم وزائف ولذلك يسقط الاتحاد الفيدرالى بالضرورة. وتميز الجمهوريات الفردية إلى «الأمراض الفانية التى تنهار فى ظلها الحكومات الشعبية فى كل مكان»<sup>(٦)</sup> إن الدستور يتضمن المبدأ الجديد والحقيقى للاتحاد الجمهورى الذى ينقذ الحكومة الجمهورية فى أمريكا وتلخص النتيجة المشرفة للمقلد لعاشر الشهير التعليم «فى مدى اليئس المناسبة للاتحاد، لذلك نشاهد علاجاً جمهورياً للأمراض التى تترتب على الحكومة الجمهورية» (قُدِّم التعليم بحروف طُبعت مائلة)

إن كتاب «الفيدرالى» جدير بالاعتبار للارتباط الذى يحققه بين مناقشة المسائل السياسية الأكثر إلحاحاً، ومناقشة المسائل النظرية. ولا يكون ذلك أكثر وضوحاً مما هو فى معالجة الاتحاد الجمهورى. إذ أن الترتيب الصحيح للاتحاد هو المشكلة السياسية الأولى للعصر، لكن ما ينبغى أن يقوله كتاب «الفيدرالى» بناء على هذه المسألة العملية

يقوم على تعليمه النظرى المهم والأكثر حداثة. كما أن المعارضة الدستور تقوم على وجهة نظر نظرية. والواقع أن أحد الملامح الجديرة بالاعتبار للجدال حول الدستور هو حشر غير عادى للاعتبارات النظرية فى حسم مسألة عملية وكان الهجوم الهائل على الدستور هو الاتهام الذى يذهب إلى أن الاتحاد الجديد يعارض ما هو جمهورى. ويُنظر إلى سمات معينة فى الدستور على أنها تعارض ما هو جمهورى بصورة خاصة، بيد أن الطعنة الأساسية للمعارضة جاءت من الحجة الأكثر عمومية التى تقول إن حكومات الولايات، وليست حكومة محورية ضخمة، هى التى يمكن أن تكون حرة بصورة فعالة، كما يمكن أن تكون جمهورية ويقوم ذلك على اعتقاد يتم التمسك به بصورة واسعة أى أنه منتشر على النحو الذى يفهم به الناس مونتسكيو، وهو أن البلاد الصغيرة هى التى نستطيع، فقط، أن تستمتع بحكومة جمهورية. والبرهان الذى لابد أن يعارضه كتاب «الفيدرالى» هو على النحو التالى

تتحول البلاد الكبيرة، بالضرورة، إلى الاستبداد؛ لأن البلاد الكبيرة تحتاج إلى حكم استبدادى نتيجة الاتساع؛ لأن السلطة السياسية فى القطاعات تتفك ما لم يكن لها حكومة قوية أكثر مما يسمح به الشكل الجمهورى. وفضلاً عن ذلك، تكون البلاد الكبيرة، الثرية والأهلة بالسكان باستمرار، حربية أو تصحح حربية عن طريق جيران حقودين؛ إذ أن سلوك الحروب يربى حكماً استبدادياً لا محالة. وحتى إذا حاولت البلاد الكبيرة أن تكون جمهورية، فإنها لا يمكن أن تنجح. ولكى تحافظ على قاعدتها، لابد أن يكون الناس وطنيين، ويقظين، ومطلعين، ويتطلب ذلك أن يعطى الناس انتباهاً محباً للأشياء العامة، وأن تكون شئون البلد على درجة تتناسب مع الفهم العام. غير أن الناس فى البلاد الكبيرة يحبطهم تركيب الشئون العامة، ويجعلهم يفقدون الإحساس، ويصبحون، فى النهاية، منهكين فى مساعيهم الخاصة. وأخيراً، حتى مواطنو الجمهوريات الكبيرة اليقظون لابد أن يسمحوا لأشخاص قليلين بأن يديروا العمل العام؛ لأنه عندما يتخلص الممثلون الموثوق بهم من المحليات، ويمتلكون أدوات القسر والإجبار، فإنهم يقلبون، لا محالة، الحكم الجمهورى إلى انفعالاتهم ومصالحهم وهذه هى وجهة النظر التقليدية والتى تم التمسك بها بقوة عن ضرورة أن تكون الجمهوريات

صغيرة. وينجم عن ذلك أن هذه الجمهوريات الصغيرة لا تستطيع سوى أن تترابط من أجل أغراض محدودة في تحالفات تحترم أولوية الدول الأعضاء. بيد أن خصومها لا ينظرون إلى الدستور على أنه تحالف مناسب، بل على أنه «أعد، أخيراً، لكي يجعل الولايات حكومة موحدة قوية» أعنى جمهورية كبيرة؛ ولذلك فإن الدستور لا يكون جمهورياً بالضرورة، أعنى أنه يُندد بالدستور من حيث إنه يقوم على وجهة نظر جديدة ورائقة عن الاتحاد الجمهوري.

وبالتالي يطلب كتاب «الفيدرالي» من قرائه، بحق، أن «لا يصغوا إلى الصوت الذي يخبرهم بأن شكل الحكومة الذي يوصى به لقبولهم هو جديد في العالم السياسي؛ أعنى أنه لم تكن له مكانة على الإطلاق في نظريات العروض الأكثر اتساعاً، أعنى الشكل الذي يحاول، بتهور وطيش، أن يحقق ما هو مستحيل»<sup>(٧)</sup>.

وبينما يُحث القراء على أن لا يصغوا، فإن كتاب «الفيدرالي» لا ينكر مسئولية الجدة، فهو على العكس يُعظم الجدة بوصفها «نصراً لشعب أمريكا» ولحسن حظ أمريكا، أننا نتق بالجنس البشري كله [لم يخش قادة الثورة البدء من الطرق القديمة، ولكنهم بالأحرى] تعقبوا مساراً جديداً أكثر نبلاً لقد حققوا ثورة ليس لها ما يوازئها في الحوليات التاريخية للمجتمع البشري لقد أقاموا بناءات الحكومة التي ليس لها نموذج على وجه الأرض لقد كونوا تخطيط التحالف العظيم، الذي يبقى على عاتق خلفائهم أن يطوروه ويخلدوه<sup>(٨)</sup>.

لكن يجب على المرء أن يتوقع، كما نُخبر مباشرة، عيوباً في هذه الإنجازات لقد «أخطأت في الغالب في بنية الاتحاد». بيد أنه يجب توقع هذا لأن «ذلك هو عمل يصعب تنفيذه بصورة كبيرة» إن الاتحاد الجمهوري الصحيح هو، من ثم، عمل يصعب تحقيقه بصورة أكثر من ثورة لا مثيل لها في حكومات الولاية وإيجادها بدون نموذج سابق. بيد أن الدستور يحقق هذا العمل الأكثر صعوبة إنه يقي، ومن ثم يوفر طريقة الحياة «الجديدة والأكثر نبلاً» التي جلبتها أمريكا للعالم ويقوم هذا «الاتحاد الأكثر كمالاً» على المذهب الجمهوري الجديد والحقيقي، الذي كانت مهمة بلبوس أن يفسره

لقد صاغ ببليوس زعمه الأكثر أهمية في خاتمة المقال العاشر الشهير حيث يقدم «علاجاً جمهورياً للأمراض النى يلزم الحكومة الجمهورية». كما يثنى ببليوس على توماس جفرسون(\*) لكشفه عن «تعلق متحمس بالحكومة الجمهورية، وبرجعة نظرة مستنيرة عن الميول الخطيرة يجب الحذر منها»<sup>(٩)</sup>. ولذلك يزعم ببليوس أنه الموالي المخلص، والرصين للمذهب الجمهورى بيد أن كلمة جمهورى لا تخبرنا بصورة تكفى عن نوع نظام الحكم الذى يدفع عنه ببليوس أعنى أن السؤال يثار مباشرة وهو: ما نوع الجمهورية؟ كيف تُعد جمهورية ببليوس هي التمييز التقليدى للأنواع الثلاثة للحكم الحكم عن طريق شخص واحد، أو عدد قليل من الأشخاص أو مجموعة كبيرة من الأشخاص؟ والرد واضح وهو أن ببليوس يدافع عن جمهورية ديمقراطية إن ما هو جدير بالملاحظة، بحق، هو المدى الذى يعطيه ببليوس لكلمة جمهورية فهو يضيف عليها، فى الفقرات الأساسية، مضموناً ديمقراطياً على وجه الحصر فعلى سبيل المثال «يمكنُ المبدأ الجمهورى الأغلبية من أن تتغلب على [وهم الأقلية] الخاص بوجهات نظر خبيثة عن طريق تصويت منتظم». ولابد أن يكون ذلك أغلبية «مستمدة من الجماعة الكبيرة للمجتمع، وليس من نسبة لا يُعتد بها، أو من طبقة مفضلة منه»<sup>(١٠)</sup> وبينما يكون صحيحاً أن كلمة جمهورية تعنى غياب الملكية، وتتضمن أهمية جماعة مواطنين كلها، فإنها لا تتضمن اقتراعاً كلياً، أو اقتراعاً خاصاً بالذكر كلياً تقريباً إذ أن الاستخدام السابق يميز باستمرار بين جمهوريات أرستقراطية، أو أوليجاركية، وجمهوريات ديمقراطية بيد أن فكرة ببليوس الديمقراطية بصفة خاصة عن المذهب الجمهورى اضطرت، بوضوح، إلى أن ينكر تسمية الجمهورية بكل أنظمة الحكم الأرستقراطية والأوليجاركية تلك التى صيغت هكذا فيما مضى<sup>(١١)</sup>. قصارى القول، من حيث إن كتاب «الفيدرالى» يقبل التمييز الثلاثى القديم لأنظمة الحكم، فإنه يعالج نظام حكمه الجمهورى على أنه ينتمى إلى النوع الديمقراطى من الحكم بصورة شاملة وعلى الرغم من أن نظام حكم «الفيدرالى» ينصرف عن طابع «الديمقراطية الخالصة»، فإنه ينكر

(\*) توماس جفرسون (١٧٤٣ - ١٨٢٦) سياسى أمريكى الرئيس الثالث للولايات المتحدة يعتبر الواصف الرئيسى لوثيقة إعلان الاستقلال عام ١٧٧٦، أنشأ الحرب الديمقراطى الجمهورى عام ١٧٩٢ «المراجع»



بشدة، وبصورة صحيحة أن الانتقال ينقل الدستور من طبقة الحكومات الديمقراطية إلى الطبقة الملكية، أو الأرستقراطية

إن المذهب الجمهوري الجديد والحقيقي عند بليوس هو، بالتالي، تعليم جديد وحقيقي ولأسباب كثيرة، لا يمكن مذقتها هنا، فإن الطابع الديمقراطي لكتاب «الفيدرالي»، وطابع الدستور الذي يفسره، يُخفى ويُحجب وذلك يفقد الشيء الأكثر أهمية من كتاب «الفيدرالي» ومع ذلك، من الضروري والمناسب أن نفحص حجة واحدة كُوتت باستمرار تدعيماً لوجهة لنظر التي تذهب إلى أن دستور بليوس لا يؤسس نظام حكم ديمقراطي. وفي فقرة شهيرة في المقال العاشر، يظن بنفسه أنه يميز الجمهوريات عن الديمقراطيات بصورة جذرية، وأنه يظن، بالتالي، أنه يسحب الدستور من الطبقة الديمقراطية. وليس هذا دقيقاً تماماً إذ أن بليوس يميز الجمهورية عن «الديمقراطية الخالصة»<sup>(١٢)</sup>. وهذا شيء مختلف تماماً ويقول بليوس إنه يعنى بالديمقراطية الخالصة «مجتمعاً مكوناً من عدد صغير من المواطنين الذين يجمعون الحكومة ويديرونها بأنفسهم». وكما يقارن بليوس بين الجمهورية، والديمقراطية الخالصة، فإن الجمهورية «لا تختلف عن الديمقراطية الخالصة» إلا أنها «حكومة تحدث فيها خطة التمثيل» وهذا، وهذا فقط، هو التمييز الذي يقوم به بليوس ولذلك، فإن المرادف لاستخدام بليوس الجمهورية هو الديمقراطية النيابية ومع ذلك، فإن مبدأ التمثيل النيابي يدنس الشكل الجمهوري من وجهة نظر الديمقراطية الخالصة بيد أن هذا لا يعنى أن الجمهوريات تعارض، من حيث النوع، الديمقراطيات، فالجمهوريات هي بالأحرى، إذ جاز القول، ديمقراطيات «ملوثة»

وعن السؤال الحاسم الخاص بأين تكمن السيادة<sup>(١٣)</sup>، أعنى، في الجمهور، فإن الجمهوريات والديمقراطيات الخالصة على حد سواء تنتمي إلى طبقة أكثر شمولاً وتحل

(\*) نشب خلاف بين الآباء الأول لمؤسسين لدستور عام ١٧٨٩ حول شكل الحكومة المطلوبة، أ تكون حكومة مركزية قوية، أم تترك حرية الحركة لكل ولاية على حدة؟ وشكل الفيدراليون جهة داخل الكونجرس بزعامة هاملتون «بليوس»، وكان يميل إلى إقامة حكومة فيدرالية قوية تعمل على إرساء قواعد الاستقرار في البلاد بعد موصى الحرب وقد عارض نواب نيويورك بشدة الاتجاه، الفيدرالي ورد عليهم هاملتون في الصحف وكان يكتب بتوقيع مستعار هو «قيصر» ثم حول الحجة إلى حزب سياسي برعامة هو «الحزب الفيدرالي» راجع كتابنا «الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ ص ٢٤٦ - ٢٤٧ «المراجع»

الصعوبة الظاهرية التي يثيرها تمييز كتاب «الفيدرالى» بين الجمهوريات، والديمقراطيات الخالصة عند نرى أن هذه الطبقة الكبيرة، أو النوع، هو ما يطلق عليه ببلْيوس الحكومة الشعبية ويعنى ببلْيوس بالحكومة الشعبية ما نغنيه اليوم بمصطلح الديمقراطية. أى أن ببلْيوس ينظر إلى الحكومة الشعبية على أنها تشمل كل أشكال الحكم عن طريق الجمهور، من حيث إنها تتميز عن الأشكال المتنوعة للحكم عن طريق القلة، أو الشخص الواحد. وقد نبحت عن مساعدة فى تمييز ببلْيوس عن «ماديسون»، و«هاملتون» كل بمفرده. وعن المسألة الحاسمة الخاصة بمكانة السلطة السياسية، فإن ببلْيوس، وماديسون، وهاملتون يتحدثون كلهم عن الجمهورية، والديمقراطية، والحكومة الشعبية بصورة متبادلة. إذ يتحدث ببلْيوس فى المقال العاشر، بصورة متطابقة عن علاج جمهورى لمرض الفرقة والشقاق، وعلاج «يحفظ روح الحكومة الشعبية وشكلها» وفى السادس من يونيو فى المؤتمر الفيدرالى، ناقش ماديسون العلاج نفسه بوصفه «الدفاع الوحيد ضد عيوب الديمقراطية التى تتسق مع الصورة الديمقراطية للحكومة» وسمى هاملتون الجمهورية التى يخلقها الدستور «الديمقراطية النيابية»<sup>(١٣)</sup>. ولابد أن يفهم ببلْيوس، بالتالى، بأنه يتعهد، فى العبارة الجميلة التى طبقها «ج. ل. بيرسون» G.L. Pierson على «توكيفل» Tocqueville بأن «يجعل الديمقراطية أمنة للعالم». وهذا هو كيف يجب أن يفهم زعم ببلْيوس العظيم إن إنقاذ الحكومة الشعبية من «أمراضها الفانية» عند المحافظة على «روح الحكومة الشعبية وشكلها هو الهدف العظيم لأبحاثنا». ويزعم ببلْيوس أنه يخلص «هذا الشكل من أشكال لحكومة من العار الذى عملت فى ذلك وقتاً طويلاً»، وأن يوصى، بالتالى، «بتقدير البشرية وقبولها»<sup>(١٤)</sup>.

ومع ذلك، فإنه ليس المقصود مما سبق التقليل من أهمية تمييز ببلْيوس بين الجمهورية والديمقراطية الخالصة. فعلى العكس، الخاصية المعينة للجمهورية، أعنى أنها ديمقراطية نيابية، هى تأسيس تعليم كتاب «الفيدرالى» لأنه يعد بالعلاج الذى نبحت عنه<sup>(١٥)</sup>. غير أنه يجب تأكيد الطابع الديمقراطى للمذهب الجمهورى لكتاب «الفيدرالى». لكى نفهم مضمونه المحورى. إذ يزعم ببلْيوس أنه يشفى أمراض الحكومة الشعبية العضال، بينما يظل متسقاً تماماً مع مبدأ الحكومة الشعبية، أعنى السيادة التى تكمن فى الجمهور

يساعدنا ببيوس لكى نرى ما هو جديد فى تعليمه. وفى المقال الرابع، الذى يوصل الهجوم على «الخطأ الذى يحد الحكومة الجمهورية فى داخل منطقة ضيقه» (١٦)، يفسر ببيوس لماذا ارتكب الناس هذا الخطأ مدة طويلة. ومن ثم فإن ما يعرفه ببيوس عن النظام الجمهورى يُحجب عن الناس عن طريق أمثاله القديمة والحديثة لقد حُجبت الإمكانيات الكامنة فى صورة الجمهورية الشعبية لأن «معظم حكومات الماضى لشعبية كانت من النوع الديمقراطى»، بينما

فى أوروبا الحديثة، التى ندين لها بعبداً التمثيل العظيم لا يرى مثلاً لحكومة شعبية تماماً، وتقوم، فى الوقت نفسه، على هذا المبدأ. وإذا كان لأوروبا فضل اكتشاف هذه السلطة الآلية العظيمة فى الحكومة، التى قد تتجمع إرادة الجماعة السياسية الكبيرة عن طريق فعلها البسيط، وتتجه قوتها إلى أى موضوع يتطلبه الصالح العام، فإن أمريكا تستطيع أن تزعم فضل جعل الاكتشاف أساس الجمهوريات غير المختلطة والمتسعة. وليس هناك ما يدعو للأسف سوى أن أى مواطن من مواطنيها يريد أن يحرّمها من الفضل الإضافى الخاص ببيان فاعليتها الكاملة فى تأسيس النظام الشامل الذى هو الآن موضع اهتمامها<sup>(١٧)</sup>.

لقد كان للقدماء حكومات شعبية تماماً، بيد أنها فى الغالب من النوع الديمقراطى الخالص، أعنى من النوع المباشر، وليس من النوع النيابى وللأوروبيين حكومات نيابية بصورة جزئية أو كلية، لكن ليست واحدة منها نيابية تماماً، ومن النوع الشعبى تماماً. لقد بقى لأمريكا أن تجدد الاتحاد أى الحكومات الشعبية الخالصة، وتقوم تماماً على المبدأ النيابى. ويجب أن تُقرأ كلمة «غير مختلطة» بقوتها الكاملة. إن الولايات المتحدة ليست أنظمة حكم مختلطة، فهى من حيث إنها ولايات شعبية تماماً، لا تمتلك خليطاً ذا دلالة من عناصر أرستقراطية وملكبة. وهى ليست جمهوريات صغيرة كما يفهم من هذا المصطلح عادة، لأنها جمهوريات متسعة. ويستنتج ببيوس أن كل ذلك ضرورى لبيان

«الفاعلية الكاملة» للمبدأ النيابي في الجمهورية غير المختلطة والأكثر اتساعاً، مع ذلك، التي يفترضها الدستور غير أن كلام بيليوس الرقيق خداع، كما نرى، وكل ما نفعله هو «يصعب تنفيذ العمل بصورة كبيرة».

يعالج بيليوس، بصورة مفهومة، وبلطف، اعتزاز قرائه وتعلقهم بحكومات ولايتهم. فيبدو أنه يقول إن حكومة الولاية جميلة، لكن الدستور سيكون أجمل إنه يقول: «إن التحسينات ذات القيمة التي صنعتها الدساتير على غرار النماذج الشعبية، القديمة والحديثة، لا يمكن الإعجاب بها بالتأكيد أكثر مما ينبغي»<sup>(١٨)</sup>. ويمكن أن تُقرأ هذه العبارة بطريقتين: لأن كمية الثناء التي تمنحها ليست يقينية. كيف ينظر بيليوس، بالفعل، إلى «التحسينات القيمة» في حكومة الولاية؟ إن حالة الحكومات، مع كل تحسيناتها، تفشل، تماماً، في أن تحل مشكلة الفتنة والفرقة التي هي مشكلة الحكومة الشعبية إن حكومة الولاية تسقط على هذه الصخرة كما سقطت كل الديمقراطيات السابقة إنها تسقط! لأنها لا تمتلك «عددًا كافياً من المواطنين، ومدى معين من الأرض». إنها «جمهوريات متسعة»، وإن لم تكن متسعة بدرجة كافية.

لقد أخفت الحكومات القديمة الإمكانات الكامنة في المذهب الجمهوري بسبب، كما يقال لنا، أن «معظمها» ينقصه المبدأ النيابي غير أن شيئاً آخر ينقص في الماضي ولذلك يردد بيليوس إلى هذه المسألة في مقالات كثيرة فيما بعد ومن ثم يحذر من أن «الوضع الذي يخص جهل الحكومات القديمة في موضوع التمثيل النيابي، ليس صحيحاً بصورة دقيقة على الإطلاق بالقدر الذي يعطى له عموماً»<sup>(١٩)</sup>. ويقدم، من ثم، قائمة جديرة بالاعتبار عن الدساتير النيابية القديمة. ولا تقوم جمهورية من الجمهوريات القديمة تماماً، بالفعل، على المبدأ النيابي كما تكون الولايات المتحدة. وهذا عيب. بيد أنه عيب تافه، لأنهم عانوا من شرور أكثر سوءاً. «لا يمكن الاعتقاد أن أى شكل من الحكومة النيابية يمكن أن ينجح داخل الحدود الضيقة التي شغلتها ديمقراطيات اليونان»<sup>(٢٠)</sup>. إن فائدة المبدأ النيابي، الذي يقدم، بالتالي، «العلاج الذي نبحث عنه» يعتمد تماماً على حجم البلد. وحتى الولايات المتحدة الكبيرة نسبياً لا تكفى؛ وإن حل مشكلة الحكومة الشعبية سوى اتحاد من الحجم والطابع اللذين يصورهما الدستور.

لا بد أن يتخلى «الأصدقاء المستنيرين بالحرية» عن قضية الحكومة الجمهورية من حيث إنه «لا يمكن الدفاع عنها» إذا لم يوجد هذا الحل الجديد ويقوم الحل على «علم السياسة» الذى يستقبل تحسيناً عظيماً «مثل معظم العلوم الأخرى وقد فهمت فاعلية المبادئ المتنوعة جيداً الآن، تلك التى لم تُعرف على إطلاق، أو عرفها القدماء بصورة ناقصة».

إن التوزيع المنظم للسلطة فى أقسام متميزة: أعنى إدخال التوازنات والضوابط التشريعية؛ ودستور المحاكم الذى يتكون من قضاة يتمسكون بوظائفهم أثناء السلوك الجيد؛ وتمثيل الناس فى السلطة التشريعية عن طريق نواب يقومون هم بانتخابهم: نقول إن كل هذه اكتشافات جديدة تماماً، وهى تشق طريقها الأساسى نحو الكمال فى الأزمنة الحديثة. فهى وسائل، ووسائل قوية، تدعم بها امتيازات الحكومة الجمهورية وتقل عيوبها، أو تُجنب. وسأغامر فأضيف إلى قائمة الظروف ظرفاً آخر - مهما بدأ جديداً فى نظر البعض - إلى قائمة الظروف التى تميل إلى تحسين الأنظمة الشعبية للحكومة المننية، على أساس المبدأ الذى كان أساس الاعتراض على الدستور الجديد؛ وأعنى به توسيع المدار الذى تدور داخله هذه الأنظمة، سواء من جهة أبعاد دولة واحدة، أم من جهة ضم دول صغيرة عديدة فى تحالف كبير واحد<sup>(٢١)</sup>.

لقد كان بيليوس إذن هو المتحدث باسم «علم السياسة الجديد»، الذى لم يذكر أسماء المعلمين السابقين عليه، ولذى قام هو نفسه بإضافة هامة إلى العلم؛ أعنى إمكان قيام جمهورية كبيرة جداً، وفضلاً عن ذلك، يُرى كل شىء فى هذا العلم الحديث للسياسة على هدى ديمقراطى؛ فإذا لم يمل المعلمون السابقون للعلم الجديد إلا فى اتجاه ديمقراطى، أو لم يفترضوا سوى أنظمة حكم ديمقراطية من بعض الوجوه، فإن

ببليوس أخذ العلم الجديد للسياسة، ووسع بناء عليه، واستخدمه من أجل تحسين نظام من حكومة مدنية «شعبي تماماً» وأخيراً، جاءت اللحظة، عن طريق ببليوس، لأن يتوقف العلم الجديد عن أن يكون مجرد تعليم، ويصبح حقيقة واقعية سياسية عظيمة.

ينظر ببليوس إلى مشكلة الحكومة الشعبية النيابية على أنها ثلاثية : أولاً: هناك إمكان أن يفقد الشعب ضبط حكومته، أى أن الحكام الممثلين قد يفسدون نظام الحكم. ثانياً هناك إمكان أن تحكم الأغلبية الشعبية بصورة جائرة عن طريق ممثلين مذعنين طائعين. ثالثاً هناك إمكان أن لا تحكم الأغليات بصورة جائرة عن طريق ممثلين مذعنين طائعين، بل أن تحكم بصورة حمقاء، وتفشل فى القيام بالأمور الضرورية التى تعمل على تقوية الحكومة واستقرارها.

إن حماية الشعب هى المهمة الأبسط. «يجب أن تكون سلطة الحكومة المقترحة كلها فى أيدي ممثلى الشعب»<sup>(٢٢)</sup>. وليس لدى الحكام الفعليين تفويض بصورة نهائية إلا من حيث إنهم «غايات الاختيار الشعبى»<sup>(٢٣)</sup> وهذا يحمى من الانحراف الذى قد يحدث للحكام الممثلين، لأن جعل الممثلين يعتمدون على الشعب تماماً «هو الحماية الجوهرية، وفضلاً عن ذلك المؤثرة لحقوق الشعب وامتيازاته، التى يمكن بلوغها فى المجتمع المدنى»<sup>(٢٤)</sup>

وعلى الرغم من أن نظام الحكم يجب أن يكون، بالتالى، شعبياً تماماً، ونيابياً تماماً، فلا وجود لشيء جديد حتى الآن، لأن الزعم الأكثر قدماً للديمقراطية هو أن حق الاقتراع يحمى المجتمع من قهر حكامه ومع ذلك فعلم السياسة الجديد يقدم حماية إضافية لحقوق الشعب. فالفصل بين السلطات، أى «التوزيع المنظم للسلطة فى أقسام متميزة» يقلل من التهديد الذى يمكن الحكام من أن يوحّدوا خطط الظلم وينفذوها. إن حرية الشعب بوجه عام، وحقوق الأفراد تُصان عن طريق «استحالة» لتوحيد الجشع والخائن لأعضاء الحكومة العديدين، الذى يقوم على أسس مختلفة مثلما تسلم المبادئ الجمهورية جيداً، ويطالب بها، فى نفس الوقت، المجتمع الذى توضع على كاهله»<sup>(٢٥)</sup>. وذلك ما كان ينشده جفرسون من فصل السلطات، الذى خشى، فضلاً عن ذلك، ظلم

الشعب عن طريق حكامهم. وأما كيف يقدم فصل السلطات هذه الحماية فهو أمر يمكن أن يفهم جيداً عندما نرى كيف يخفف فصل السلطات من الشرور الأخرى التي خشيها ببليوس.

يرى ببليوس أنه لا يكفي حماية المجتمع من ظلم الحكام الممثلين، وإنما من الضروري أيضاً «حماية قطاع واحد من المجتمع ضد جور القطاع الآخر»<sup>(٢٦)</sup>. إن المشكلة، بعبارة أوضح، هي الحماية من الأغلبية الشعبية «المتفطرسة» وهذه مشكلة أعظم من الخيانة اللادستورية للممثلين لأن «شكل الحكومة الشعبية» يسمح للأغلبية الشعبية بأن «تنفذ، وتخفي عنفها تحت أشكال الدستور»<sup>(٢٧)</sup>. ويبين ببليوس بشجاعة في هذه العبارة الطبيعة الديمقراطية لنظام الحكم الذي يطرحه وهو أن الكثرة تحكم، وتستطيع، من ثم، أن تفعل أشياء ظالمة بصورة مشروعة. وخلافاً «للمذهب الاستبدادي الانتخابي» فإن هذا الشر لا يحدث عندما يخون الممثلون ناخبهم، ولكن عندما يرعون، بإخلاص، الأمنى الظالمة للأغليات الشعبية. إن الخطر العظيم الذي يراه ببليوس هو أن الأغلبية الشعبية قد تطالب بإجراءات ظالمة، وأن ممثليهم المنتخبين سوف يوافقون على ذلك بصورة سريعة جداً. ويحاول ببليوس أن يحل المشكلة على كلا المستويين، بين الشعب، وبين ممثليهم. إن «كثرة» الفتن هي رده الشهير على مشكلة الأغلبية الظالمة نفسها. لكن يجب علينا في البداية أن ننظر كيف يحل فصل السلطات المشكلة على مستوى الممثلين.

لقد كان ببليوس على وعى بطريقتين أخرتين جديرتين بالاعتبار لمنع الأغلبية من ظلم الأقلية. الأولى هي خلق «إرادة في المجتمع مستقلة عن الأغلبية - أعني عن المجتمع نفسه»<sup>(٢٨)</sup>. بيد أن ذلك هو الحل الملكي الذي يرفضه ببليوس. والثانية تتمثل في الجمهورية الرومانية حيث تُقسم السلطة التشريعية إلى «سلطتين تشريعتين متميزتين ومستقلتين»<sup>(٢٩)</sup>، تمكان الأغلبية النبيلة، من وجهة نظر الدستور، من أن تقاوم الأغلبية الشعبية. وقد يؤخذ ذلك لتوضيح الفكرة التقليدية عن الجمهورية المختلطة التي أُسْتُبْعِدَتْ في جمهورية ببليوس «غير المختلطة»؛ التي «تُسْتَمَد فيها كل سلطة من

المجتمع، وتعتمد عليه»<sup>(٢٠)</sup> إن مشكلة الأغلبية الظالمة يمكن أن تُحل بنظام حكم شعبي تماماً عن طريق وسائل تنتمي إلى نظم الحكم الملكية أو المختلطة. ويوجد ببليوس في العلم الجديد للسياسة، الذي لا يكون ديمقراطياً بالضرورة، حلاً يمكن أن يُطعم بالديمقراطية. أعنى فصل السلطات. وربما يكون هناك ارتباط وثيق بين فصل السلطات والديمقراطية. وعلى أية حال، يستخدم ببليوس فصل السلطات، كما يستخدم كل الأشياء الأخرى في العلم الجديد، لكي «يحافظ على روح الحكومة الشعبية وشكلها».

إن فصل السلطات يخفف من شر الأغليات الظالمة على مستوى الحكومة؛ ففي الجمهورية التي لا يوجد فيها فصل السلطات، حيث تؤدي هيئة واحدة من الممثلين كل وظائف الحكومة، نقول إن يكون هناك شيء في آلية الحكومة يستطيع أن يُبقى على إرادة الأغلبية الشعبية الظالمة. غير أن ذلك هو بالضبط ما يرمى إليه فصل السلطات؛ أعنى خلق مسافة بين كأس الأغلبية وشفها. ويأخذ فصل السلطات التمييز القديم لوظائف السلطة التشريعية، والتنفيذية والقضائية، ويجعله تمييزاً للهيئة التشريعية، والتنفيذية، والقضائية. وهذا يعني، بالتالي، إيجاد بعض الممثلين الذين يقاومون الرغبات الخاطئة للشعب التي يخضع لها الممثلون الآخرون بتبذل، أو حتى يثيرونها بصورة مهوشة وعندما توزع السلطة الحاكمة في أقسام متميزة، يكون واضحاً من هم الممثلون الذين قد يقاومون، ومن هم أولئك الذين يخضعون لمطالب شعبية. في الحكومة الجمهورية تكون السلطة التشريعية بالضرورة هي المسيطرة»<sup>(٢١)</sup>. إن القسم التشريعي - كما تبينه التجربة الأليمة لحكومة الولايات - يمد دائرة نشاطه في كل مكان، ويقطع كل قوة في إعصاره العنيف»<sup>(٢٢)</sup>. ومن حيث إنه كذلك، فإنه يكون ضد السلطة التشريعية التي تحتاج قوة الفصل، بصفة خاصة، إلى توجيهه «إن الضمان العظيم ضد تركيز تدريجي للسلطات العديدة في نفس القسم يكمن في تقديم الوسائل الدستورية الضرورية والدوافع الشخصية لمقاومة جور الآخرين لأولئك الذين يديرون كل قسم»<sup>(٢٣)</sup>.

لقد كان لببليوس العذر في أن يتكلم بطريقة رقيقة، بيد أن معنى كلامه واضح جلياً. إن السلطة لتنفيذه والسلطة القضائية لابد أن تمتلكا الوسائل والنوافع



الشخصية لمقاومة السلطة التشريعية، فعلى سبيل المثال «عندما تقدم المناسبت نفسها، التي تتعارض فيها مصالح الناس مع ميولهم»، أو عندما يصمم المشرعون الذين «يمتلكون الناس، بوجه عام، إلى جانبهم» على الظلم، فإن «الموظف الذي له صلاحيات تنفيذية يكون في وضع لأن يجرؤ على تمثيل رأيه الخاص بقوة وتصميم»<sup>(٣٤)</sup>. إن فصل السلطات يخلق السلطات التي، على الرغم من اعتمادها على الشعب وافتقارها إلى سند مستقل لأن تحكم، ربما تقاوم مع ذلك، وتبقى السلطة التشريعية عندما تخضع للمطالب الخاطئة للجمهور، السيد الدستوري للأفرع الثلاثة للحكومة

يبين بيليوس بسهولة تامة كيف تمتلك السلطة التنفيذية والقضائية «الوسائل» لصد التشريع الظالم، فهناك حق النقض، والمبادرة التشريعية للرئيس، وحرية التصرف في فرض القوانين، والمراجعة القضائية، وحرية القضاة في الحكم في القضايا الفردية، كل ذلك يعطي الفرعين الآخرين الوسائل الدستورية، بصورة مؤقتة، لتجنب التشريع الظالم، أو تعديله بيد أنه أكثر صعوبة أن نرى لماذا يكون للسلطة التنفيذية والقضائية «الدفع الشخصية» لمقاومة السلطة التشريعية. لماذا تشتركان مع السلطة التشريعية في الأفعال الخيرة، التي بدونها تترد مشاركة لحكومة إلى البلاهة التي يزورها بيليوس، وتتعارض مع السلطة التشريعية في أفعالها السيئة؟ يقدم بيليوس سببين أولهما «الطموح لا بد أن يعارض الطموح. ولابد أن يرتبط اهتمام الإنسان بحقوق المكان الدستورية»<sup>(٣٥)</sup> وإذا نُظمت الحكومة تنظيمًا سليماً، فإن الرؤساء والقضاة يدافعون عن وظائفهم ضد السلطة التشريعية، لأن كبرياءهم، وحبهم للسلطة، أو الشهرة، وحتى جشعهم، سيقودهم إلى أن يوحدوا بين مصالحهم الذاتية ومزاها ووظائفهم. غير أن هناك فرضاً مهماً هنا، إذ يفترض بيليوس أن التشريع الظالم يحط بالضرورة أو في العادة على الأقل، من قدر كرامة الوظيفة التنفيذية والقضائية ويبدو أن بيليوس يفترض أن التشريع الظالم يتطلب تنفيذاً حقيقياً وذليلاً، ويتطلب قضاءً حقيقياً وذليلاً، وأن المنفذين الأذلاء، والقضاة الأذلاء لا يستمتعون بكرامة، ولا بسلطة، ولا بشهرة، ولا حتى بجزاءات مالية ولذلك يتوقع بيليوس أن تقاوم السلطة التنفيذية والسلطة القضائية السلطة التشريعية، بسبب المصلحة الخاصة والانفعال، عندما تكون

ظلمة إن فصل السلطات يرود الديمقراطية محكام يميلون، بدون الدوافع التقليدية للمميز الأسرى، والثروة، ببساطة بسبب الوظائف التي يتقلدونها، وتعلقهم بها، إلى أن يحكموا في المصلحة الخيرة للديمقراطية

أما السبب الثاني للاعتقاد أن الفروع الأخرى تقاوم التشريع الظالم الذي ترغبه غالبية شعبية فهو يقوم أيضاً على فرض هو أن التشريع الظالم يحط، عادة، من قدر نزاهة الوظيفة التنفيذية والقضائية. لكن يبدو أنه يفترض أن الرؤساء والقضاة يقاومون التشريع الظالم، لا بسبب تعلق له مصلحة بمناصبهم فحسب، بل بسبب مراعاة كريمة للإنجاز الملأهم لواجباتهم أيضاً عندما يؤدي أشخاص مناسبون بصورة معقولة وظيفة ما، فإنه تكون لديهم الدوافع، من حيث إنها الدوافع المهنية، لأن يقاوموا التشريع. لأنه يميل إلى مخالفة الأعمال التي يؤدونها، ويضعوا الوظائف التنفيذية والقضائية في مرتبة أدنى

ويؤدي هذا الاعتبار الأخير إلى فهم كيف توقع بلبوس أن يساعد فصل السلطات على حل المشكلة الثالثة للحكومة الشعبية، ليس لحكم الشعب بل حماقته، كما أن بلبوس يواجه النقد التقليدي للحكومة الشعبية التي سلمت الحكومة في أيدي الكثرة، أعنى الحمقى وقد يكون المبدأ الخالص للتمثيل نفسه خطوة في الاتجاه الصحيح وربما كانت نتيجة التمثيل النيابي

**تنقية الآراء العامة وتوسيعها، عن طريق نقلها بواسطة وسيط من جماعة مختارة من المواطنين، قد تميز حكمتهم المصلحة الحقيقية لوطنهم بصورة جيدة وربما يضحون بوطنيتهم وحُبهم للعدالة، على الأقل، لاعتبارات مؤقتة، أو متحيزة.. وقد يحدث جيداً أن يكون الصوت العام، الذي يعلنه ممثلو الشعب، أكثر ملاءمة للصالح العام مما لو أعلنه الناس أنفسهم، الذين يجتمعون من أجل المنفعة<sup>(٣٦)</sup>.**

يبدى، نذ يعرف أن بلبوس لا يعتمد كثيراً على حكمة «سطة التشريعية وتجاعتها وحصرها في النوب أو الممثلين الآخرين لتجنب، ما نحنون والقضائيون، الذين

يعارضون تعظيم التمثيل الكلي للشعب. (يجب ملاحظة أن كثيراً مما قيل هنا عن فصل السلطات ينطبق على «الضوابط والتوازنات التشريعية» أيضاً، أعنى تلك الضوابط التي يفرضها وجود مجلس الشيوخ) ويتم اختيار السلطة التنفيذية والقضائية وتنصّبان بعيداً عن الرأي المباشر للشعب، ولكن بصورة ديمقراطية، أعنى أن ذلك لا يتم بناء على سلطة خارج سيادة الشعب. إنهما تخدمان لمدة طويلة، وتخدمان ناخبين أكبر أى أن طبيعتهما واجبتهما نحت، بصورة أكثر قوة، وعيهما بما هو ضرورى لمصلحة الكل إنهما تريدان أن تؤديا وظيفتهما جيداً. إن فصل السلطات يخق وظائف تميل بذاتها إلى جعل الناس الذين يشغلونها يستحقونها

وفضلاً عن ذلك، فإن فصل السلطات يساعد فى أنه يضمن للسلطة التنفيذية والقضائية أن يبلو الناس بلائاً حسناً، أعنى أنه يؤثر، بصورة مفيدة، فى اختيار الأغلبية. ويمكن أن يرى المرء أن فصل السلطات يزود أولئك الذين يهتمون بحماية الحكم الشعبى بأسلوب بليغ رائع. لقد كانت لدى بلبوس الشجاعة أن يطالب الكثرة بأن تختار حكامها والذين هم أعظم وأفضل فى الحكمة وفضيلة. إنه ينبغى على كل شعب «أن يحصل على الحكام الذين يمتلكون حكمة كبيرة لتمييز الخير العام، ويمتلكون فضيلة كبيرة لتعقبه»<sup>(٢٧)</sup>. لقد قدّم فصل السلطات لبليوس إطاراً يضغط بداخله علم الناس لكى يبحثوا عن الحكمة والفضيلة فى حكمهم. لقد استطاع أن يصور السلطة التنفيذية والقضائية (ومجلس الشيوخ) بأنهما تمتلكان، إن جاز التعبير، قائمة من مواصفات الوظيفة، أى الصفات الضرورية لأداء الوظائف، والتي تقترب من الحكمة والفضيلة. إنه من اليسير، من الناحية السياسية، ومن اليسير بصورة أكثر فاعلية، أن نطالب الناس بأن يختاروا الإنسان المناسب للوظيفة المناسبة، لاسيما الشعب «نو الطابع التجارى أمريكا»<sup>(٢٨)</sup>. وكلما كان الناس أكثر رغبة فى أن يختاروا أشخاصاً أسمى عندما يتمثل السمو فى زى مواصفات الوظيفة، فإنهم يعرفون، أيضاً، كيف يختارون الأشخاص الفضلاء. لأن مواصفات الوظيفة تزودهم بنوع من قائمة الضبط البسيطة لتوجه الاختيار للأشخاص الفضلاء بدلاً من الأشخاص الأكثر فقراً

يبين ببلوريوس كيف يجعل فصل السلطات، الضوابط التشريعية والتوازنات، وزخرفات عديدة عليها، نظام حكم شعبي سليم ممكناً لأول مرة: أعنى نظاماً من قاعدة شعبية تكون أقل ظلماً وحكمة في فن الحكومة مما كان من قبل. بيد أنه يجب علينا الآن أن نرى أن هذا الإنجاز يعتمد، تماماً، على العبارة الأخيرة في علم ببلوريوس، أعنى توسيع الفلك الجمهوري.

إن فصل السلطات هو تنقية للمبدأ النيابي. وليس له مكان في الديمقراطية الخالصة. إنه يحمي من «تجميع كل السلطات» التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، في نفس الأيدي، سواء أكانت في يد شخص واحد، أم قلة، أم كثرة، وسواء أكانت وراثية، أم عُينت بنفسها، أو مختارة [التي] قد تبرز التعريف الخالص للطغيان تماماً»<sup>(٣٩)</sup>. بيد أن الديمقراطية الخالصة هي بصورة دقيقة، بتعريف ببلوريوس تجمع كل السلطات في يد الكثرة. ولذلك فإنه يمكن في الديمقراطية النيابية فقط فصل الحكام في أقسام متميزة. لكن كما أنه لا يكفي امتلاك ديمقراطية نيابية، فكذا لا يكفي حتى امتلاك نواب منفصلين بصورة ملائمة. لابد أن نتذكر أن ببلوريوس قال إن «أى شكل من الحكومة النيابية» لم يستطع أن يساعد الديمقراطيات القديمة الصغيرة؛ إذ ينقصها، لا محالة، مزايا المقاطعة الواسعة، والسكان الكثيرين إن الهدف من المبدأ النيابي هو أن يدعم الحكام الذين يستطيعون أن يحكموا الشعب بصورة أفضل من الشعب الذي يستطيع أن يحكم نفسه مباشرة. أما في الجمهوريات الصغيرة فإن الحكام النواب يكونون، مباشرة، تحت فحص الأغلبية الشعبية المتعاقدة وتأثيرها حتى إن النواب لا يكونون حضوراً مستقلاً في نظام الحكم، وإنما يكونون آلات لأغلبية فقط. ولذلك فإن المبدأ النيابي ليس له فائدة في الجمهورية الصغيرة<sup>(٤٠)</sup>. ولا يستطيع فصل السلطات أن ينقذ الجمهورية الصغيرة. إن التأثير المباشر للأغلبية الشعبية هناك الذي يكفي لإرهاب جماعة نيابية واحدة، يكفي، أيضاً، لأن يجعل الأقسام المنفصلة عملاء محض للإرادة الشعبية. وعندما تكون هناك مسافة بين الشعب وحكومته؛ ففي هذه الحالة وحدها، سيكون هناك ذلك الاختلاف بين السلطة القصوى والشعب، والسلطة المباشرة لنوابهم، الذي يكون شرطاً حاسماً للمزايا التي يقدمها مبدأ التمثيل وفصل السلطات.

إن المبدأ التمثيلي النيابي وما يترتب عليه أعنى فصل السلطات، لا يعمل «على تصيير  
لأنظمة الشعبية للحكومة المدنية: حتى فى تلك الجمهوريات الكبيرة. أى الولايات، بل  
فى جمهورية كبيرة جداً» أى الاتحاد

إن القصد من المبدأ النيابي، الذى يؤازره فصل السلطات، هو إنكار سلطة  
الحكومة للأغلبية الشعبية الجائرة بعد أن تكون قد تشكلت غير أن بيليوس كان على  
وعى بأن ذلك لا يكفى، حتى فى الجمهوريات الكبيرة فإذا ما حدث وكان للأغلبية  
العاطفة لجائرة نفسها، أو نفس المصلحة، وتمسكت بها لمدة أربع إلى ست سنوات،  
فإنها ستجد الوسيلة لأن تنتصر على فصل السلطات، وتتغلب على الضوابط  
والواريات، وكذلك الإجراء الإصلاحى غير الصعب، وكل حيل الدستور ولا تُخطئ هذه  
الحيل، ولا يمكن أن تُخطئ، إلا لكى تُبقى إرادة الأغلبية وهذا لا يقل من أهمية  
الحواجز القانونية، لأن لها فاعلية كبيرة فى تلطيف القوة التى كان يخشاها بيليوس  
بيد أن هذه الفاعلية تعتمد، فى النهاية، على إضعاف مسبق للقوة التى تُصَبِّقُ ضدها  
أى على لأغلبية التى تحيد عن «أساليبها الخاصة بالظلم والجور» وهذا هو سبب  
تسمية بيليوس مشكلة الأغلبية الشعبية نفسها مشكلة الحكومة الشعبية(\*)

ولذلك يحاول بيليوس أن يحل مشكلة الحكم، الجائر والأحمق للأنظمة الشعبية عن  
طريق محاولة معالجة الأغلبية الشعبية نفسها كما أن كل شئ، يعتمد على التصور  
الجديد لجمهورية كبيره جداً، وكما نعرف، على نوع معين من جمهورية كبيرة جداً ويتم  
معالجة المشكلة فى المقال العاشر لشهير عن مشكلة «عنف الفرقة أو الشقاق»

لا يهتم بيليوس بمشكلة الفرقة أو الشقاق بوجه عام لأنه لا يخصص سوى  
جملتين فى المقال كله لأخطار صنوف فرقة أو شقاق الأقلية إن المشكلة الحقيقية فى

(\*) سمي هذه المشكلة أحياناً «صعبار الاعلية»، وكان المفكر الروسى «دى نوكتيفر اول من به لأدهار إلى  
طعير الأعسية»، وذلك فى كتابه المهم «انديفرامية فى أمريكا» راجع فى دال كتاب «طاعة دراسة  
فلسفية لصور من الاسندد السياسى، ط ٢ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٧ ص ٣٣٦ وم بعدها  
«المراجع»

الحكومة الشعبية هي فرقة أو شقاق الأغلبية، أو بصورة أكثر دقة، فرقة أو شقاق الأغلبية، أعنى الجمهور الكبير ذا الأملاك القليلة، أو الذى لا يمتلك شيئاً إذا كان الشعب هو صاحب السيادة، فإن الكتلة ستكون صاحبة السيادة، وقد ترغب الكتلة فى أن تظلم القلة، ولذلك فإن الضرر الأكبر يمكن أن يأتى من الكتلة ويشدد ببلبوس على ضرر واحد بصفة خاصة، وهو الضرر الذى ينتج من الصراع بين الأغنياء وفقراء والذى جعل الديمقراطيات القديمة «مشاهد قصيرة العمر للشغب والنزاع» من المشكلة بالنسبة لصديق الحكومة الشعبية هي بيان كيف يمكن تجنب «الاستفاضة الأهلية» لى تنتج عندما يكون لأغنياء وفقراء، والقلة والكتلة، دائمة المشاجرة ودائماً فى الحكومات الشعبية الموجودة من قبل، تتسرع الكتلة، المسلحة بالسلطة السياسية، فى هذه الانتفاضات وتستطيع الكتلة أن تتحول من هذا لى الجرى الطبيعى، كما يقول بلبوس، عن طريق واحدة من وسيلتين فقط

فأما لابد أن يُمنع وجود نفس الانفعال أو المصلحة فى الأغلبية فى الوقت نفسه، أو لابد أن تصبح الأغلبية، التى تملك هذا الانفعال أو المصلحة، غير قادرة، عن طريق عددها وموقفها المحى، على أن توحد أساليب الظلم، وتضعها موضع التنفيذ<sup>(٤١)</sup>

بيد أننا نعرف جيداً أنه لا يمكن لاعتماد على البواعث الأخلاقية والبواعث الدينية كضابط إذا شكلت هذه الأغلبية عممتها ووحدته» إن «الظرف بصفة خاصة» الذى يزودنا بدفاعين معاً ضد الأغلبية الظالمة هو «العدد الأكبر من المواطنين، ومدى المقاطعة التى تقع داخل محيط» كل الحكومات الجمهورية الكثرة

«إنه كلما كان المجتمع صغيراً، فمن المحتمل أن تكون الأحزاب المتميزة، والمصالح التى تكونه قليلة، وكلما كانت الأحزاب والمصالح المتميزة قليلة، وجدنا الأغلبية من الحزب نفسه أكثر تكراراً، وكان عدد الأفراد الذى يكونون الأغلبية صغيراً، وكلما كان المحيط الذى يوضعون داخله صغيراً، كان من اليسير بدرجة كبيرة أن يتحدوا، وأن يتفنوا خططهم الخاصة بالظلم. مد المجال

ووسعه، وضيق التنوع الكبير للأحزاب والمصالح، فإنك تقلل من احتمال أن تكون لأغلبية الكل بامتياز عام ومشارك لانتهاك حقوق المواطنين الآخرين؛ أو إذا وجد مثل هذا الباعث العام والمشارك، فإنه سيكون من الصعب على الجميع الذين يشعرون به أن يكتشفوا قوتهم الخاصة، وأن يفعلوا في اتفاق واتحاد بعضهم مع بعض»<sup>(٤٧)</sup>.

تتظر الأعداد الفقيرة من الفقراء، في جمهورية صغيرة، إلى أنفسهم على أنهم أصحاب مصلحة واحدة نُظمت ضد المصلحة الواحدة للقلة الغنية، وبالتالي فإن سياسة الجمهورية الصغيرة هي السياسة الحتمية للنضال الطبقي. وهذا هو المهم هنا عن الصغير. ففي الجمهورية الصغيرة تُقسم الأعداد الغفيرة إلى حرف ومهن، وفضلاً عن ذلك، فإنه يمكن افتراض أن صغر البلد يُظهر لأي شخص في لحال أن تلك الاختلافات الضئيلة بين الأعداد العفيرة تافهة إذا ما قورنت بالاختلاف الكبير بين الفقراء والأغنياء، إن التقسيمات بين الأعداد الغفيرة في الجمهورية الصغيرة لا تكفي لأن تمنعها من تصور نصيبها معاً، ومن أن تتحد في نضال حتمي ضد العدو المشترك. ومع ذلك، فإن التمييزات، في الجمهورية الكبيرة، تنشأ بين الأعداد الغفيرة وهي تبغ من الكثرة حداً يجعلها قادرة على منع تكوين هذه الأغلبيات وتوحيدها. بيد أنه يتضح أن الضخامة أو الاتساع ليس أمراً حاسماً على هذا النحو؛ لأن هناك بلداناً كبيرة لا تفرق فيها بين الفقراء، فهم فقراء فقط بطرق قليلة إن نوعاً معيناً من الجمهورية الكبيرة يأمل في إمكان الوصول إلى النوع الصحيح من الاختلاف. ويخبرنا بيليوس أين يحدث ذلك. إن الحشد السليم من اختلاف المصالح ينشأ من «ضرورة التواجد في أُمم متحضرة، ويقسمها إلى طبقات مختلفة، تحركها عواطف وآراء متباينة». ومما يدعو للدهشة، كما هي الحال عند آدم سميث، فإن «الأمم المتحضرة» تعني أمماً كبيرة كرسَتْ نفسها للحياة التجارية. إن ضخامة الجمهورية الكبيرة لا تقدم علاجاً للمرض الجمهوري إلا إذا كانت الجمهورية الكبيرة جمهورية تجارية حديثة أيضاً.

ويعتمد علاج بلبوس الجمهورى تماماً على تحقيق النوع الصحيح من التقسيمات السياسية. ويرى بلبوس أكثر من مصدر للتقسيم؛ فهو يعتمد، مثلاً، على وجود «كثرة من طوائف وممل [دينية]»<sup>(٤٧)</sup>. غير أنه معروف جيداً بالتشديد على الاقتصاد أساساً «إن امتلاك الدرجات المختلفة، والأنواع المختلفة للملكية... [يؤثر] على عواطف الملاك وأرائهم [ويولد] تقسيم المجتمع إلى مصالح وأحزاب مختلفة» وعلى الرغم من أنه يجب ألا يتم التفاضل عن العلة الأخرى للتقسيم «فإن المصدر العام، والدائم بصورة كبيرة للفن والانعقسات هو التوزيع المتنوع والمتفاوت للملكية». ومن المهم أن نلاحظ أن بلبوس يميز في كلتا العبارتين بين نوعين من التقسيم ينتجان عن الملكية، فالناس يختلفون وفقاً لكمية الملكية التي تكون في حوزتهم، ولكنهم يختلفون كذلك وفقاً لنوع الملكية التي تكون في حوزتهم أيضاً والاختلاف وفقاً لكمية الملكية، بين الغنى والفقر، هو أساس النزاعات الطبقة الحتمية للجمهوريات الصغيرة بيد أن بلبوس يرى في الجمهورية التجارية الكبيرة، للمرة الأولى، إمكان تبعية تمايز كمية الملكية لتمايز نوع الملكية. في هذه الجمهورية يحل النزاع الطبقي الحتمي محل النزاع الأمن، وحتى المفيد، بين الأنواع المختلفة لمصالح ذوي الأملاك في هذه الجمهورية. يرى الإنسان أنه من المهم لنفسه أن يدعم الميزة المباشرة لمهنته المتخصصة، أو عمله المتخصص داخل مهنة، أكثر من أن يقدم السبب العام للفقر، أو الغنى. إن نزاع المصالح المتنوعة يحجب الاختلاف بين القلة والكثرة إن مصلحة الكثرة من حيث إنها كذلك يمكن أن تنقسم إلى مصالح ضيقة متنوعة، أى إلى مصالح محدودة؛ فكل شخص يبحث عن فائدة مباشرة هي هذه الجمهورية ومع هؤلاء المواطنين. «يكون أقل احتمالاً أن يكون لأغلبية الكل باعث على أن تعندى على حقوق المواطنين الآخرين» في هذه الجمهورية تظل الأغلبية اشعبية تحكم، ولكن الآن «بين التنوع العظيم للمصالح، والأحزاب، والفرق التي تضمها، نادراً ما يمكن أن يحدث اتحاد أغلبية المجمع كله بناء على أى مبادئ أخرى غير مبدأ العدالة، والمصالح العام»<sup>(٤٨)</sup>.

لقد كان بلبوس على وعى بما هو متضمن في تعاليمه الجديدة التي تخص الجمهورية التجارية الكبيرة إن مذهبها يتحرك في اتجاهات تحمله خارج تلك



الاهتمامات السياسية الواضحة التي نعالجها. يرى بيليوس، كما رأى آدم سميث، الارتباط بين منطقة واسعة جداً للمهنة، وإمكان تقسيم العمل، الذي يرتبط بنوره ارتباطاً وثيقاً بالكثرة التي تنقذ من الشقاق والفرقة وهذا هو السبب في أن بيليوس حاول، بصورة مائسة، أن يحافظ على الاتحاد ويقويه، أي أن يجعله حميماً بصورة كبيرة كما يعرف بيليوس أن حله لمشكلة الأعطيات الشعبية تتطلب أن يكون البلد ديمقراطياً بصورة عميقة، أعني أنه يجب أن يكون كل الناس أحراراً بصورة متساوية، وتكون لديهم لشجاعة، بصورة متساوية، لأن يبحثوا عن مكسبهم المباشر وأن يرتبطوا بالآخرين في المسيرة. ويجب ألا تكون هناك عوائق صارمة تمنع الناس من تعقب مصالحهم المباشرة، إن الطبقة الدنيا بصفة خاصة التي يجب أن تُهاب بصورة كبيرة، هي التي يجب أن تشعر بأنها ممنوعة من الفرصة، وأكثر تفاؤلاً بفرصها. وفضلاً عن ذلك، فإن حله يطالب بلداً يحقق نجاحاً تجارياً، أعني بلداً غنياً أي أن المكاسب المحدودة والمباشرة لابد أن تكون حقيقية، أما المصالح المفككة وغير الكاملة فلا بد أن تحقق مكاسب حقيقية من حين لآخر، وعدا ذلك تنوقف الخطة عن الخداع، أو تهدأ. وفضلاً عن ذلك، لابد أن تنظر القوانين، وبصفة خاصة القانون الأساسي، إلى حماية ملكية الجميع، ملكية نوى الأملاك القليلة حتى إنهم يتمسكون بملكيتهم القليلة من حيث إنها مهمهم الأساسي، وملكية نوى الأملاك الكبيرة حتى يجعلوا ملكيتهم تبدو بعيدة عن الحسد، كما أن القانون الأساسي لابد أن يجعل تلك الأفعال الجائرة بصورة أكثر احتمالاً بصفة خاصة صعبة مثل حالات التلاعب بقيمة المال، أو لإحلال بالإزام العقود

وبيليوس على وعي بأن خطته تعتمد اعتماداً كبيراً على الكفاح الذي لا يتوقف من أجل المكاسب الخاصة المباشرة أي أن الحياة التجارية لابد أن تكون شريفة، وتُمارس بصورة كلية ويعتمد بيليوس على قدر من الوطنية والحكمة عند الناس، وبصفة خاصة عند حكّامهم الممثلين بيد أنه يعود، بصورة دقيقة في مدقّقته لفصل السلطات، تلك الحية لضمان الحكام المستنيرين، إلى تأكيد لادوي. فعلى الرغم من أنهم قد يكونون مستنيرين، فإن أنفعالهم بخاصة ومصالحهم هي التي تجعلهم، أساساً، نفعيين للجمهور وربما يتحدث بيليرس عن بجمنة الوسيطة الأكثر بيئاً والجدير بالملاحظة

بصورة كبيرة عن «سياسة تدعيم عيوب البواغث الخيرة عن طريق المصالح المتعارضة والمناهضة - [التي] يمكن تعقبها خلال النسق الكلي للشئون البشرية، الخاصة والعامة»<sup>(٤٥)</sup>. ولكي نفهم، تماماً، كيف يفهم بيليوس «عيوب الانفعالات الخيرة»، وكيف يحاول أن يعوض العيوب عن طريق تأسيس نظام حكم يتطبق فيه فن الحكم مع قدرة الناس عندما تتظم انفعالاتهم ومصالحهم تنظيمًا جيدًا، يجب أن نفهم إسهام بيليوس في «علم السياسة» الجديد، ونفهم الجمهورية الأمريكية التي كانت له يد كبيرة في تشكيلها

## الهوامش

- (1) The authorship of the 85 papers has long been disputed. According to the convincing attribution of Douglass Adair, Hamilton wrote 51 papers (6-9, 11-13, 15-17, 21-36, 59-61, 65-85), Madison 29 (10, 14, 18-20, 37-58, 62-63) and Jay 5 (2-5, 64).
- (2) See the fine essay by Douglass Adair, "A Note on Certain of Hamilton's Pseudonyms," *William and Mary Quarterly*, third series, XII (April 1955).
- (3) *The Federalist*, ed. Henry Cabot Lodge, introduction by Edward Mead Earle (New York: Modern Library, 1941) I p. 6. *Italics original*.
- (4) *Federalist* 15, p. 89.
- (5) The organization of the essays is perfectly revealed in *Federalist* 39 which defends the Constitution on two grounds, that it is sufficiently republican and sufficiently federal. That is, in this essay which links the two main divisions of the book and is in a sense the central essay, the issue is stripped to its essentials: union and republicanism.
- (6) *Federalist* 10, pp. 53-54.
- (7) *Federalist* 14, p. 84.
- (8) *Federalist* 49, p. 327.
- (9) *Federalist* 10, p. 57. *Federalist* 39, p. 244. See also *Federalist* 52, pp. 341-42: "The definition of the right of suffrage is very justly regarded as a fundamental article of republican government." It is "to be the same with those of the electors of the most numerous branch of the State legislatures". "It cannot be feared that the people of the States will alter this part of their constitutions in such a manner as to abridge the rights secured to them by the federal Constitution." The national suffrage is made as democratic as the very democratic suffrage in the states, and there is no likelihood that the suffrage will become less popular.

11. Federalist 39, p. 243.
- 12 Federalist 10, p. 58. Italics supplied.
- (13) Alexander Hamilton, *Writings*, ed. Henry Cabot Lodge (12 vols; New York. Putnam, 1904), II, 92. Italics original.
- (14) Federalist 10, p. 58.
- (15) *Ibid.*, p. 59.
- (16) Federalist 14, p. 80.
- (17) *Ibid.*, p. 81. Italics supplied.
- (18) Federalist 10, p. 54.
- (19) Federalist 63, p. 412
- (20) *Ibid.* , p. 413.
- (21) Federalist 9, pp. 48-49
- (22) Federalist 28, p. 173 Italics supplied.
- (23) Federalist 57, p. 371.
- (24) Federalist 28, p. 173
- (25) Federalist 55, p. 364.
- (26) Federalist 51, p. 339.
- (27) Federalist 10, p. 57
- (28) Federalist 51, p. 339.
- (29) Federalist 34, pp. 203-4.
- (30) Federalist 51, p. 339.
- (31) *Ibid.*, p. 338
- (32) Federalist 48, p. 322.
- (33) Federalist 51, p. 337
- (34) Federalist 71, pp. 465-66
- (35) Federalist 51, p. 337

(36) Federalist 10, p. 59

(37) Federalist 57 p. 370

(38) Federalist 11, p. 62

(39) Federalist 44 p. 313

(40) See also Federalist 10, p. 59 where Publius notes that the "effect" of representation "may be inverted"

(41) Federalist 10 p. 58

(42) Ibid., pp. 60-61

(43) Federalist 51 pp. 339-40

(44) Ibid., p. 341

(45) Ibid. p. 337

## قراءات

**A. The Federalist. 1,6,10,14,15,23,37,-39, 47,51,63,68,70,72,78.**

**B The Federalist. All the remaining numbers**

## توماس بين

(١٧٣٧ - ١٨٠٩)

كان توماس بين Thomas Paine مؤلفاً لامعاً لكتب صغيرة في عصر أعطاه مجاًلاً كاملاً لمواهبه ولّد وترعرع في إنجلترا وفضى كثيراً من حياته في أمريكا وفرنسا، حيث كان له دور فعال، من طريق مؤلفاته، في الثورتين لعظيمتين اللتين نشبتا في هدين البلدين في أواخر القرن الثامن عشر

لقد كانت قوة «بين» بوصفه داعية، على الرغم من ضعفه من حيث إنه مفكر، تكمن في أنه رأى الإنسان والمجتمع إما أبيض أو أسود دون أن تكون هناك ظلال من اللون الرمادى لقد كانت ثورت عصره، بالنسبة له، صنوفاً من الصراع بين خير وشر مطلقيين نظر «بين» إلى الماضى، من حيث إنه ابن نموذجى لعصر التنوير، على أنه حكم الجهل المستمر فى الغالب، والخرافة، والصفيان سد أنه شعر بأن من حقه أن يعيش فى «نور العقل» عندما تبدى الإرادة الخيرة الأصلية وحس الإنسان العادى المشترك فى تأكيد ذاتهما، وتجعلان كل الأشياء جديدة بصورة سريعة.

لقد كان هناك أساس لثقة «بين» وهو أن «كل قوانين المجتمع العظيمة هى قوانين الطبيعة»<sup>(١)</sup> ولقد اعتقد «بين» أن العقل البشرى ما أن يتحرر من خداعات التراث السياسى، وعبث الدين الموحى به، فإنه يستطيع أن يفهم، بسهولة، قانون المجتمع الطبيعى، والحكومة وعندما تنتشر المعرفة العقلية، فإن الحكومات تُشكل من جديد على مبادئ طبيعية ثم يمكن حل كل المشكلات الاجتماعية الأساسية من غير صعوبة كبيرة يوجد فى فكر «بين» أكثر من أثر لما يُسمى «نرعة الفداء المستقبلية»، أو «نرعة الأمل

فى مخلص سياسى» أى بالإيمان الجهادى حتى إن ثورة النظام الاجتماعى والسياسى سوف تقتلع بقاء الشر فى الإنسان، وتخلق بشرية جديدة طاهرة بلا خطيئة يقول «إن العصر الجديد» «يستحق أن يُسمى، من الآن فصاعداً باسم، «عصر العقل، كما أن الجيل الجديد سوف يظهر فى المستقبل بوصفه آدم فى عالم جديد»<sup>(٢)</sup>.

إن مشكلة الحياة الاجتماعية، كما يراها «بين» هى، أساساً، مشكلة تأسيس حكومة على مبدئٍ صحيحة ولحسن الحظ، فإنها مشكلة بسيطة. «فعلى الرغم من الغموض الذى يكتنف علم الحكومة من أجل استعباد، وسلب، وفرض على البشر، فإنه رغم ذلك أقل الأشياء غموضاً، والأكثر سهولة فى الفهم»<sup>(٣)</sup>. أما بالنسبة للحكومة فإنه يجب على الناس أن يفكروا فحسب، وعندئذ لن يسلكوا خطأ ولا يُضللون»<sup>(٤)</sup>.

إن أساس فلسفة «بين» السياسية يكمن فى نظرية الانسجام الطبيعى للمصالح الفردية. يقول إن «المجتمع» ينشأ بسبب حاجتنا أما الحكومة فهى تنشأ بسبب ضرورتنا»<sup>(٥)</sup>. إن الإنسان يناسب المجتمع بطبيعته، لأنه ليس فى قدرة شخص أن يسد حاجاته دون مساعدة المجتمع. إن هذه الحاجات، والوجدانات الطبيعية الاجتماعية تجبر الإنسان على أن يخرط فى المجتمع والواقع «إن الإنسان مخلوق اجتماعى بطبيعته، وهو مخلوق من أجل المجتمع» أعنى أنه من المستحيل تقريباً أن نخرجه منه»<sup>(٦)</sup> إن المبدأ الذى يشكل المجتمع. ويربط أفراداً معاً، هو، من ثم، المصلحة العامة

تكفى المصلحة العامة، إلى حد كبير، لأغراض الحياة الاجتماعية ولدى الحكومة دور ضئيل للغاية تلعبه بصورة مناظرة؛ لأن «المجتمع يؤدى لنفسه كل شئ تقريباً يُنسب إلى الحكومة». إن كل ما تحتاج الحكومة إلى أن تقوم به هو أن «تزودنا بحالات ضئيلة لا يكون المجتمع والحضارة أهلاً لها» ومن ثم فإن التقدم الاجتماعى يكون فى اتجاه حكومة أقل باستمرار. «وكما كانت الحضارة أكثر كمالاً، كانت الفرصة التى تمتلكها بالنسبة للحكومة أقل لأنها كلما فعلت أكثر، فإنها نظم شئونها خاصة، وتحكم نفسها»<sup>(٧)</sup>

الحكومة، كما تكونت حتى الآن، هى «السبب المولد» للفوضى الاجتماعية، والفقر، والحرب بدلاً من أن تكون علاجاً لذلك ومع ذلك، فإن الحل لمشكلة الحكومة ليس هو

إلغاؤها (وهى فكرة من الواضح أن بين لم يرحب بها على الإطلاق)؛ وإنما رحب بإعادة بنائها على المبادئ الصحيحة «فأمام العملية البسيطة لبناء الحكومة على مبادئ المجتمع، وحقوق الإنسان، تتهوفر كل صعوبة...». إن خلاصة الفلسفة السياسية وجوهرها، والشئ الوحيد الذى يكون من المفيد أن نعرفه هو هذا «الحكومة ليست شيئاً أكثر من ترابط وطنى يعمل على أساس مبادئ المجتمع»<sup>(٨)</sup>.

ما هى إذن مبادئ المجتمع؟ كما قلنا من قبل «كل الفوائن اعظيمة للمجتمع هى قوانين للطبيعة إنها تُتبع وتُطاع؛ لأنه من مصلحة الطوائف والجماعات أن تفعل ذلك»<sup>(٩)</sup> ووظيفة الحكومة هى أن تمكن الناس من أن يتعقبوا مصالحهم الخاصة. «إن كل إنسان يرغب فى أن يزاوِل مهنته، وأن يتمتع بثمار أعماله، ونتاج ملكيته بسلام وأمان، وبأقل قدر ممكن من التكاليف وعندما تتحقق هذه الأشياء، فإن كل الأهداف التى يجب أن تؤسس من أجلها لحكومة تُلبى»<sup>(١٠)</sup> قصارى القول، إن أمن الإنسان فى تعقب مصلحته الخاصة هو «المقصد الحقيقى للحكومة وغايتها»

كما أن هذا الأمان هو حق من حقوق الإنسان. ويتم الإسهاب فى شرح نظرية «بين» عن المجتمع والحكومة عن طريق الحقن وهو يتكلم عن الواجبات أيضاً، ولكنها تكمن فى أنها تكفل للآخرين الحقوق نفسها التى يبررها المرء لنفسه إن كل الناس يستحقون الحماية امتساوية؛ لأنهم جاؤا إلى العالم وقد منحوا الحقوق بصورة متساوية وهذه الحقوق هى المبادئ التى يمكن أن يقوم عليها النظام السياسى العادل والمشروع وتؤسس هذه النظرية، التى كان «بين» موضحاً فعالاً لها، على الرغم من أنه لم يكن مؤسسها على الإطلاق، النخبة العقلية لحركة القرن الثامن عشر الثورية العظيمة.

نضمن حقوق الإنسان كلاً من الحقوق الطبيعية والحقوق المدنية. ويشرح «بين» فى كتابه «حقوق الإنسان» التمييز بينها بهذه الكلمات

«الحقوق الطبيعية هى تلك الحقوق التى تخص الإنسان فى حق وجوده. ومن هذا النوع كل الحقوق العقلية، أو حقوق الفكر، وكل حقوق الفعل من حيث إنه فرد بالنسبة



لراحته وسعادته، ولا تضر الحقوق الطبيعية للآخرين أما الحقوق المدنية فهي تلك التي تخص الإنسان في حق وجوده من حيث إنه عضو في المجتمع وكل حق مدني يملك بالنسبة لأسسه حقاً طبيعياً موجوداً من قبل في الفرد، ولكن لا تكون سلطته الفردية. في كل الحالات، أهلاً للتمتع به بصورة تكفي ومن هذا النوع كل تلك الحقوق التي ترتبط بالأمن والحماية<sup>(١١)</sup>

أعني أن هناك حقوقاً طبيعية «تكون في الفرد، لقدرة على تنفيذها كاملة مثل الحق نفسه» «فالدين، مثلاً، هو أحد هذه الحقوق» ويكون الفرد مكنتاً بذاته في ممارسة هذه الحقوق، ولا يحتاج إلى الحكومة بيد أن هناك حقوقاً أخرى، طبيعية على حد سواء، «تكون فيها لقدرة على تنفيذها ناقصة، على الرغم من أن الحق كامل في الفرد» في هذه الحقوق «يودع الإنسان في المخزون العام للمجتمع»<sup>(١٢)</sup> أعني أنه يتخلل عن التنفيذ الشخصي لبعض حقوقه الطبيعية، ويستبدلها بحقوق مدنية. حتى إن المجتمع قد يحميه في ممارسة حقوقه بصورة أكثر فعالية

ولذلك، فإن السلطة المدنية هي نوع من رأس المال المشترك «الذي يسكن من مجموع تلك الفئة من حقوق الإنسان لطبيعية، التي تصبح ناقصة في الفرد بسبب انفقاره إلى السلطة»<sup>(١٣)</sup> إن الناس يشتركون في الحق في أن يكونوا حكاماً في قضيتهم الخاصة، ويؤسسون حكومة لكي تمارس الحكم بين قضاياهم استصاغة بيد أن سلطة الحكومة ليست سوى سلطة لأفراد مجتمعة، ولا يمكن أن تُستخدم لانتهاك الحقوق الطبيعية التي يبقون عليها لأنفسهم ولأن الحقوق الطبيعية هي الحقوق التي منحها الله للإنسان من حيث هو إنسان في خلقه، فإنها لا تُنتهك، بالتالي، ولا يمكن إبطالها

واضح أن «بين» ينتمي إلى مدرسة العقد الاجتماعي من الفكر السياسي غير أنه لم يسمع عن عقد بين الناس وحكامهم فليس هناك سوى فعل تعاقدى واحد، يدخل عن طريقه «الأفراد أنفسهم، كل بحقه الشخصي الخاص وصاحب سيادة، في عقد بعضهم مع البعض لكي يوجدوا حكومة، وهذه هي الحالة الوحيدة التي يكون فيها للحكومات

حق في أن تنشأ، والمبدأ الوحيد الذي بناء عليه يكون لها الحق في أن توجد»<sup>(١٤)</sup> ولا يخلق هذا العقد حكومة صاحبة سيادة، وإنما يخلق مجتمعاً صاحب سيادة، أو أمة صاحبة سيادة إن لقب الملك لا يمكن أن يجعل شخصاً ما صاحب سيادة «إذ إن السيادة، من حيث إنها مسألة حق، لا تنسب إلا إلى الأمة فقط، ولا تنسب إلى أى فرد، وتمتلك الأمة حقاً ملزماً لا يُنقض في جميع الأزمنة في أن تلغى أى شكل من الحكومة تجده غير مناسب، وتؤسس حكومة تتفق مع مصلحتها، وميلها، وسعادتها»<sup>(١٥)</sup>

إن الحكومة ليست أكثر من وكيل عن الشعب الذي شكل الأمة، والسيادة الوحيدة التي يعرفها «بين» هي السيادة الشعبية وكم أنه لا يمكن إبطال حقوق الأفراد الطبيعية، فذلك لا يمكن إبطال السيادة الملزمة للأمة. وليست هناك سلطة لمن يملك القوة في أن يقف ضد حق الشعب ويستبعده، ويغير شكل الحكومة ولا يبين «بين» فهم حقيقةً لنظرية التقادم في الحكومة كما يفسرها «إدموند بيرك»، ولكنه لم يشعر بشك في الشدة التي رفضها بها

ويمكن تصنيف كل أشكال الحكومة، على الأقل في الدول الكثيرة حيث تكون الديمقراطية مباشرة مستحيلة، تحت عنوانين هما «الحكومة عن طريق الانتخاب والتمثيل»، و«الحكومة عن طريق الخلافة الوراثية» وتشمل الحكومة الوراثية الملكية والأرستقراطية، أو ذلك الربط للملكية والأرستقراطية الذي ساء، غالباً، في كل مكان في أوروبا في القرن الثامن عشر ويمكن صياغة رأي «بين» عنها بصورة وجيزة كالآتي «كس حكومة وراثية هي طغيانية في صبيعتها»<sup>(١٦)</sup>

ويقول «بين» إنه من المستحيل أنه يمكن أن تبدأ الحكومات الوراثية، مثل تلك التي وجدت حتى الآن، «عن طريق أى وسائل أخرى سوى الانتهاك الشامل لكل مبدأ، مقدس وأخلاقي»<sup>(١٧)</sup> ليس أصل هذه الحكومات فحسب، بل التاريخ الكلي لها أيضاً تسجيلاً مهولاً للجريمة فغرضها الأساسي هو النهب والسلب، الذي سُمي باسم لطيف هو فرض الضرائب، وكان من إحدى وسائلها الرئيسية لفرض الضرائب الانتشغال بلرفاهية المستمرة ولأنها كانت أنساقاً من الاستغلال، فإنها اضطرت إلى أن تعتمد

على الغش والاحتيال، والتعمية، وحثت على الجهل لكى تحافظ على نفسها. يقول «بين» إن «الملكية هي قداسة الحكومة» أى أنها شىء يبقى على إلهاء الجهلاء، ويريحهم فى دفع الضرائب»<sup>(١٨)</sup>.

غير أن جرائم الحكومات الملكية والأرستقراطية لا تكون خطأها الجذرى فالحكومة الوراثية هي، بالأحرى، العبودية بالتعريف لأنها تحرم الأمة من حقها الملزم والذي لا يمكن إبطاله فى أن تحكم نفسها عن طريق نوابها المختارين والنتيجة التى ينتهى إليها «بين» هي «ليست هناك مشكلة عند إقليدس صحيحة من الناحية الرياضية كثر من القول إن الحكومة الوراثية ليس لها الحق فى الوجود»<sup>(١٩)</sup>.

إن الحكومة النيابية هي، من ناحيه أخرى، لشكل المشروع الوحيد من الحكومة لأنها هي الوحيدة التى تؤسس على حق الأمة فى أن تحكم نفسها. لكن لأن الأمة مجموعة من أفراد مستقلين فى الأصل، تعقدوا فيما بينهم على أن يكونوا حكومة، فإن الحق النهائى الذى تقوم عيه الحكومة هو الحق الطبيعى لكل شخص فى أن يحكم نفسه ويستمد «بين» النتيجة المنطقية من هذا المبدأ، ويعترض على تأسيس مواصفات الملكية على حق التصويت بالنسبة للنواب. يقول «إن إبطال هذا الحق، هو رد الإنسان إلى العبودية» لأن العبودية تكمن فى الخضوع لإرادة الآخر، بحيث لا يكون له صوت فى اختيار لنواب فى هذه الحالة»<sup>(٢٠)</sup>. إن التمثيل النيابى لابد أن يُمنح لكل شخص على أساس شخص واحد أى صوت واحد وبهذه الطريقة نحمل حقوق كل شخص على حد سواء، وهذا هو فضلاً عن ذلك، غرض الحكومة الكلى.

إذا أُحترم الحق المتساوى لكل مواطن فى التمثيل النيابى، فإن «بين» يعترف أنه لا يهيم بالشكل الخالص الذى يفترضه الدستور إن الحكومة تعمل بناء على مبدأ حكم الأغلبية بالطبع. فالسلطة التشريعية، من حيث إنها المجموعة النيابية المنتخبة، هي الأسمى ولا يكون للسلطة التنفيذية - وهو مصطلح يكرهه «بين» - وظيفة سوى إدارة القوانين التى شرعها الشعب عن طريق ممثليه أى أنها لا تعمل بالتأكيد، بوصفها قوة مستقلة فى الدولة بيد أن الطريقة المثلى لبناء الأعضاء المتعددة للحكومة والربط بينها هي مسألة للرأى، وهي تخضع فى كل حالة للمراجعة على هدى التجربة.

إن ما هو جوهري هو أن الحكومة الجمهورية تقوم على تمثيل كبير ومتساوى. في ظل هذه الحكومة يحكم الناس أنفسهم لمصلحتهم الخاصة وبالتالي لن تكون هناك شكاوى من الضرائب الباهظة، لأن هذه الضرائب فقط تفرض لمبررات خاصة بالامة. ولا تبعد الجمهورية خزيتها في الحروب، لأنه لا يكون لحكومتها مصلحة تتميز عن مصلحة الأمة إن أفراد الأمة لا يميلون بأنفسهم إلى الحرب «إن الإنسان ليس عدو الإنسان، ولكنه يصبح كذلك من خلال وسيط هو نظام زائف من الحكم»<sup>(٢١)</sup> ولذلك، فإن نظام الحكومة الصحيح يعمل على تقليل أو إلغاء شرين اجتماعيين أساسيين هما الحرب والفقر اللذان يسببهما فرض الضرائب الباهضة، والاستغلال.

كان «سن» يأمل في أن يكون من الممكن إلغاء الحرب، أو تقليلها بصورة قاطعة على الأقل من حيث إنها خاصية من خصائص العلاقات الدولية. إذا قبلت إنجلترا مبادئ لثورة الفرنسية، فإن الأمتين تستطيعان معاً أن تصلحا بقية أوروبا. ومن ثم يمكن وضع حد لأسباب الحرب بصورة معقولة «عندما تؤسس حكومة أوروبا على النظام النيابي، فإن الأمم تصبح معروفة وتتوقف صنوف الشحناء والأحكام المتبصرة التي تثيرها مكائد البلاط ودسائسه»<sup>(٢٢)</sup>. وتستطيع الأساطيل الإنجليزية، والفرنسية، والهولندية المتحدة أن ترغم على نزع السلاح الحربي العام، وأن تقلل القوات البحرية إلى عشر قوتها الحالية. كما يستصعب تحالف من هذه القوى الثلاث، الذي تنضم إليه الولايات المتحدة بسرور، أن يفرض نهاية الحكم الأسباني في أمريكا الجنوبية، ويضع نهاية للقرصنة في المغرب العربي

والشر العظيم الآخر الذي يندد به «بين» هو الفقر، الذي عزاه إلى فرض الضرائب الباهظة، والسياسات لجائرة للملكية والأرستقراطية. ولقد كانت لدى «بين»، من حيث إنه ابن لرجل فقير، كراهية صادقة وحارة للفقر الذي رآه حوله في أوروبا. وقد أدت به هذه الكراهية إلى أن يفترض برنامجاً حكومياً قوياً وإيجابياً للقضاء على الفقر. ويفترض «بين» أنه إذا سارت الحكومة بدون إسراف مدني أو حربي (كما هي الحال في الجمهورية النيابية). سيكون هناك فائض كبير ينشأ من فرض الضرائب على المعدلات السائدة، أو المنخفضة ويمكن التخلص من جزء من هذا الفائض عن طريق

إلغاء المعدلات الفقيرة أعنى الضريبة على أبواب الديوت من أجل إعانة الفقراء ويمكن استخدام باقي لفائض لمع الفقر الذى يحتاج إلى إعانة ويتحقق ذلك عن طريق إعطاء لفقراء ما يسمى اليوم منحة الزواج، والولادة، والجنزة، وعلاوة الأسرة، ومعاشات كبر السن، والصورة الفظة من إعانة البطالة ويلازم خطة الأمن لاجتماعى ضريبة تصاعدية على دخل العقارات، يقصد منها توزيع الملكية من جديد عن طريق حث العائلات على أن تندد العقارات بدلا من أن تحافظ عليها عن طريق قانون البكورية كما يزداد التمويل الوطنى عن طريق ضريبة الوراثة على العقارات، التى يعطى منها كل الشباب رأس مال متواضع يبدأون منه فى الحياة حتى يصلوا إلى سن الحادى والعشرين

ليس من الضرورى أن نهم «بين» بعدم الاتساق مع مبادئه الأساسية فى وضع هذه الاقتراحات إن الحكومة، بناء على مبادئه لا توجد إلا لى تكفل الحقوق الفردية لك إذا شدد المرء على ضرورة ضمان مساواة الحقوق، فإنه يجم، بالتالى، أن تكون للحكومة وظيفة بجانب تقوم به ومع ذلك، فمن ادهش أن «بين»، الذى أعلن أن الحكومة «ليست ضرورية إلا لى تدعم القضايا القليلة التى لا يكون المجتمع والحضارة جديرين بها بصورة ملائمة»، كشف عن نفسه، فى نفس اللحظة، تقريبا على أنه نبي دولة الرفاهية الحديثة

لم يكن «بين»، بالطبع، أول ولا آخر من يصير بوظيفة الحكومة إلى حدها الأدنى أو الأقصى فى نفس الوقت فواء هذه النظريات هاك، عادة، مذهب الانسجام الطبيعى للمصالح، ومذهب الإرادة الشعبية الوحيدة وصاحبة السيادة التى يحسدها هذا الانسجام ويعبر عنه إن الحكومة سيكون لديها الكثير لأن تفعله حتى تُنفذ الإرادة الشعبية، فى معارضة الأشرار، والجهلاء، ولكن المجتمع سيحكم نفسه بعد ذلك بصورة كبيرة وقد بينب الثورة الأمريكية والفرنسية، كما يقول بين «أن لقرى العظيمة التى يمكن أن تُنظم فى ميدان الثورات، هى العقل والمصلحة العامة. وعندما تستطيع هانان القوات أن تمتلكا فرصة العمل، فإن المعارضة تموت من الخوف، أو تندع عن طريق الاقتناع»<sup>(٣٣)</sup> وبعبارة أخرى فإن الحكومة الديمقراطية عند تكون حقا ديمقراطية وتستجيب تماما لإرادة الشعب، فإنه فى الواقع لن تكون حكومة على الإطلاق

## الهوامش

- (1) The Complete Writings of Thomas Paine ed. Philip S. Foner (2 vols; New York Citadel Press 1954) I 359
- (2) Ibid., I 449
- (3) Ibid., II, 571
- (4) Ibid., I 353
- (5) Ibid., p. 4
- (6) Ibid., p. 358
- (7) Ibid., pp 357-58
- (8) Ibid., pp 359-61 *Italics original*
- (9) Ibid. p 359
- (10) Ibid., p, 388
- (11) Ibid. p, 275
- (12) Ibid. p, 276
- (13) Ibid
- (14) Ibid., p 278 *Italics original*
- (15) Ibid. p 341
- (16) Ibid., p 364.
- (17) Ibid. p 361
- (18) Ibid. p 375
- (19) Ibid., 572
- (20) Ibid. p 579

(21) Ibid , I, 343.

(22) Ibid , p. 449

(23) Ibid , p, 446.

## قراءات

A Paine, Thomas. Rights of Man

B Paine Thomas Common Sense

Paine, Thomas Agrarian Justice

Paine, Thomas Dissertation on First Principles of Government.

## إدموند بيرك

(١٧٢٩ - ١٧٩٧)

كان بيرك E. Burke سياسياً طوال حياته الناضجة تقريباً، فقد كان عضواً في مجلس العموم لمدة ثلاثين سنة تقريباً، وكان مشغولاً بشئون حزبه في تصريف أمور الناس اليومية والقضايا إن خطبه، وكتيباته، وكتبه تسير أغوار موضوعات كبرى في الفلسفة السياسية، ولكن ليس من أجل ذاتها لم توجه بيرك كلامه، أساساً، إلى فلاسفة سياسيين آخرين، ولم يكون مذهباً، أو نظرية في الفلسفة السياسية. لقد تحدث إلى الحكام والمتعلمين من عصره، مدعماً «قضية الجنتلمان أو السيد المهذب» مثلما قال له الملك جورج الثالث ذات مرة<sup>(١)</sup> وقد جلب هذا القرب من السياسة اهتمام المؤرخين والمحافظين ببيرك في يومنا، فالمؤرخون استهجنوه بوجه عام، بينما استحسنته المحافظون

لأن بيرك كان مستغرقاً في تفكيره، فقد نظر إلى قضايا عامة بنفاذ ليس له نظير ومن بين ملاحظتي السياسة الحديثة لم يكن سوى «دي توكفيل»، وربما تشرشل منافسيه في رؤية معنى الأحداث. لم يستمتع بيرك، مثل توكفيل، وخلافاً لتشرشل، بالرؤية المسيطرة التي تقدمها وظيفة القيادة لقد كانت وظيفته العليا المدير العام للصرف «في وزارة الخزانة البريطانية» أو أمانة السر المبجلة لتي ينقصها المجد وعلى الرغم من أنه كان أكثر قدرة في حزبه<sup>(\*)</sup>، ومتألقاً في المناظرة، وفعالاً إلى حد لا يمكن

(\*) كان بيرك عضواً بارزاً في حزب الهويج WHIG، وحزب الأحرار «المراجع»



الاستغناء عنه في إدارة المسائل، فإنه لم يؤتمن على القيادة على الإطلاق. إذ لم يثق به، بالفعل، رجال السياسة الكبار في عصره بسبب الطاقه العظيمة التي استخدمها لمصلحتهم، وبسبب شغفه بأن يسلك ضد الأخطار التي استطاع أن يراها، ويشعر بها بالقدر الوافي، وبسبب العاطفة التي ظهرت في البلاغة الجميلة التي كانت محل إعجابهم. لقد كان حكم «بت» Pitt<sup>(\*)</sup> الشهير والمختصر على اقتناع بيرك الطويل بالثورة المضدة للثورة الفرنسية هو «الإعجاب الكبير، وعدم الاتفاق مع أي شيء»<sup>(٢)</sup> وعندم، في عام ١٧٨٨، بدا كما لو أن حزب بيرك قد استعاد مكانته أثناء وصاية جورج الثالث<sup>(\*\*)</sup> على العرش، الذي أصيب بجنون. استبعد شارل فوكس Charles Fox<sup>(\*\*\*)</sup> وحاشيته بيرك من قائمة شاغى الوظيفة المهيمين فقد كان مكروهاً في لمجلس، وحاداً في محاكمته له «وارن هاستنجر» Warren Hastings<sup>(\*\*\*\*)</sup>، حتى إنه بدا أنه مسئول عنهم

وقد تبني مؤرخون في عصرنا، لاسيما أولئك الذين تئثروا بالأستاذ ذي الأبحاث القليلة وهو «سير لويس نامير» Sir Lewis Namier<sup>(\*\*\*\*\*)</sup>، عدم الثقة هذه، وانتقدوا

(\*) «وليم بت» (١٧٥٩ - ١٨٠٦) سبسي بريطاني، رئيس وزراء بريطانيا (١٧٨٣ - ١٨٠١) قار. دفة السادسة البريطانية خلال الحروب الثورية الفرنسية (١٧٩٢ - ١٨٠٢) «لمراجع»

(\*\*) جورج الثالث (١٧٣٨ - ١٨٢٠) ملك بريطانيا وأيرلند (١٧٦ - ١٨٢٠) تميز عهده بموجة من الاضطراب العالمي مثل الثورة الأمريكية، والثورة الفرنسية وحروب نابليون إلح أصيب بلوثة عقله عام ١٨١١ فقام ابنه «جورج الرابع» بمهام الوصاية على العرش «لمراجع»

(\*\*\*) تشارلز جيمس فوكس (١٧٤٩ - ١٨٠٦) سبسي وحبيب بريطاني أصبح عام ١٧٨٢ أول وزير خارجية في تاريخ إنجلترا، عارض سياسة الملك جورج الثالث في المستعمرات الأمريكية، أكد في خطبه مشهورة على مبدأ سيادة الشعب، كان أحد أعضاء البرلمان القلائل الذين باصروا الثورة الفرنسية «لمراجع»

(\*\*\*\*) «وارن هاستنجر» (١٧٣٢ - ١٨٠٦) سبسي وإداري بريطاني التحق بشركة الهند الشرقية البريطانية في الهند وهو في السابعة عشر من عمره، وعمل في خدمتها حتى عام ١٧٦٥، احتل عام ١٧٧٣ أول حكم بريطاني للهند وسمح سلطه واسعة شملت الهند لبريطاني بأسرف لكنه استدعى إلى إنجلترا عام ١٧٨٥ بعد أن وجهت إليه تهم مختلفة فحكم أدم مجلس المورديت ١٧٨٨ - ١٧٩٥) وبرت ساحت «لمراجع»

(\*\*\*\*\*) «سير لويس نامير» (١٨٨٨ - ١٩٦٠) مؤرخ بريطاني ولد في بوسدة ورحل إلى إنجلترا ١٩٠٦. وحصل على الجنسية ١٩١٢ كتب «إنجلترا في عصر لثورة الأمريكية» عام ١٩٣٠ «ثورة المثقفين» عام ١٩٤٦ و«اصحلال أوروبا» ١٩٥٠ «المراجع»

بيرك عليها بدلاً من انتقاء معاصريه لقد وجدوه مدعيًا، وسلوكه متطرفًا، وكلماته بها مغالاة وإذا كان بيرك تكلم ذات مرة عن الحماسة في الفرد، وعن الحكمة في النوع، فإنهم نظروا إليه على أنه أحق في عصره الضار، وليس حكيمًا إلا بالنسبة للأجيال القادمة لأنه لكي نتفحص جذور الأحداث بعمق، نتفحص بعمق «علة صنوف الصجر والملل الحالية»، فإنها لا تبدو سوى نوع من التضخم كما توضع الأحداث اليومية في اتجاه، وتُرى بوصفها معلولات. إن محاولات بيرك لأن يخلق على ما هو دنيوى دلالة ومعزى تبدو أنهم تفقد طابعه من حيث إنه دنيوى، وبينم قد يجد المؤرخون بلاعته الجذابة، فإنهم يخشونها أيضًا، ولا يثقون به وحتى فهمه المتبصر لطابع الثورة الفرنسية، وأهميتها، ومستقبلها، قد أعاقه التحزب المتطرف الذى أجبره عليه فهمه لقد فقد الثقة ببعد نظره، لأنه أثر عليه

ومع ذلك كان بيرك شخصاً مرموقاً، لأنه كان مفكراً مرموقاً. ولا يستطيع المرء أن يحصر ثقته فى بلاغته، وبخاص إنجازاته من حيث إنه أدب، بينما بطرح جانباً جوهر تفكيره من حيث إنه جدلى ومحير إن كلماته لا تدوى برنين أجوف، وصراعات خياله ليست تجريدات فارغة ولا تعفينا مهاراته الأدبية المدهشة من أن نأخذ مأخذ الجد وهو ما يتطلبه تناول فكره تناولاً جاداً بوصفه فلسفة سياسية وعلى الرغم من أنه لم يكتب بحثاً عن الفلسفة السياسية على الإطلاق، فإن ثمة سبباً كافياً فى فلسفته السياسية نفسها لعدم قيمته بذلك إن تفكير بيرك فى بحث يفقد جوهر تفكيره، وأسلوبه مناسب لجوهره ونحن لا نعرف عن بيرك إن لم يكن بالنسبة لخطبه وكتابات، ونحن لا نعرفها إذا كان جوهر تفكيره عبارات طنانة

إذا ما سلم القراء بمجرد الاستماع إلى فلسفة بيرك لسياسية، أو إلى إمكانها، فكيف يصلون إلى فهمها إذن؟ يُعرف بيرك ليوم بأنه فيلسوف «المذهب لحافظ» غير أنه لم يشارك كثيراً فى الإحياء المعاصر للمذهب المحافظ الأمريكى. ومن بين مدرستى التفكير اللتين اعتبرتا مثلاً لهذا الإحياء، وهما المذهب التقليدى ومذهب التحرر، نجد أن بيرك مع المذهب الأول إلى حد كبير وعلى الرغم من أنه أثر تحرير استجارية حيث كان

ذلك ممكناً، وساهم بكتابه «الأفكار والتفصيلات عن الندرة» (١٧٩٥) في المدرسة الجديدة للاقتصاد السياسى، وكان صديقاً حميماً لآدم سميث، فإنه عارض الحرية الفردية التى لا يعوقها شئ، والمذاهب النظرية الخاصة بالمصلحة الذاتية، وتأثير الملكية الجديدة التى تحوط الاقتصاد الحر المجرد للاقتصاديين السياسيين وتغلفها بتقاليد الدستور البريطانى. بيد أن هذه التقاليد التى يسميها بيرك بالمؤسسات - بعيدة، بالطبع، عن بيود الدستور الأمريكى، وحتى، كما نرى، عن الطابع المخطط للدستور الأمريكى. وهذه هى العقبان لتأثير بيرك فى السياسة الأمريكية اليوم ومع ذلك أكتشف بيرك، فى السنوات الأخيرة ١٩٤٠ بالنسبة للمذهب المحافظ الأمريكى بأنه نصير نظرية القانون الطبيعى لقد قُدم للتاريخ على أنه معارض لكهر الليبراليين ومذهبهم التسيى، وأنه مزود المحافظين بنظرية تسلّم بالميزة السياسية، أو ضرورة الدين، وصلة الظروف بالأخلاق، ولكن ذلك يؤكد القانون الطبيعى؛ أى إرادة الله، من حيث إنه أمر بالنسبة للناس لقد جُمعت إشارات بيرك المتكررة إلى القانون الطبيعى، التى أُهملت، أو سُبُعت من قبل من حيث إنها بلاغية، فى مذهب يمكن أن يُوصف بأنه «تومانية» جديدة بصورة محافظة.

ومهما قد يفكر المرء فى نجاح هذا المذهب فإنه من المدهش أن يصبح بيرك نصيراً لنظرية ضرورية للسياسة السليمة. وإذا كان ثمة موضوع مكرر فى خطابات بيرك وخطبه وكتابات، فهو تأكيد على أن الشرور الأخلاقية والسياسية هى التى تنتج من إقحام النظرية فى الممارسة السياسية إنها النظرية من حيث إنها كذلك التى يرفضها، لأن تشديده على شرور النظرية المقحمة لا يُوازن عن طريق اعتماد متعادل على نظرية صحيحة يحتاج إليها الناس بوصفها مرشداً لسياستهم إن النظرية الصحيحة تبدو، له، نظرية إثارة للنفس وعلى الرغم من أن بيرك قد يشير، أحياناً، إلى «فلاسفة الساعة المزعومين»<sup>(٢)</sup>، متضمناً بالتالى وجود نوع آخر، فإنه يرضى بالتشهير بفلاسفة، وميتافيزيقيين، ومتأملين من حيث إنهم كذلك دون أن يحرص على ما قد يبدو أنه التمييز الضرورى بينهم ففى عبارة شهيرة فى «رسالة إلى عضو من المجلس الوطنى» (١٧٩١) يهاجم روسو - «فيلسوف الزهو والخيلاء»، المحب لنوعه، لكنه يكره

«هله» (541-535 II) - بعبارات لا يقذف بها فيلسوف فيلسوفاً آخر، حتى حدث تدهور للوقار والحشمة في هذه المسألة في القرن التاسع عشر. ويميز بيرك في هذا الموضع عبارة «فلاسفة محدثين»، التي تعبر «عن كل ما هو خسيس وهمجي، وقاسى القلب» عن «كُتُب الماضي الأصحاء»، الذين استمر الإنجليز في قراعتهم بصورة أكثر عمومية، كما يعتقد، مما يُفعل الآن «في القارة» غير أن بيرك لا يفترض أن المؤلفين القدماء يُقبلون، حتى بصورة طفيفة، من حيث إنهم مرشدون لبيان طريق الأزمات التي أوقع فيها الفلاسفة المحدثون البشرية كلها. إن قراعتهم ليست هي العلة من حيث إنها معلول النوق الإنجليزى الجيد. أعنى شيئاً ناقصاً «في القارة» بصورة محزنة<sup>(٤)</sup>. وإذا نظرنا إلى عدا برك لإقحام الفلسفة في السياسة، على الرغم من أنه يستدعى أيضاً أن بيرك لم يقط من التأثير المتزايد للفلسفة، فإن مشكلة فلسفته السياسية تبدو أنها تخطيط لنظرية لا تقحم النظرية في الممارسة على الإطلاق. إن سؤالنا في تقديرها هو هل يمكن للنظرية أن تصلح فقط ككلب حراسة ضد النظرية ولا يُحتاج إليها بوصفها مرشداً وموجهاً؟

لقد وضع بيرك الأضرار التي ألحقها النظرية بالممارسة الصحيحة نصب عينيه منذ البداية. إن كتابه الأول «دفاع عن المجتمع الطبيعي» (١٧٥٦) هجاء يبين النتائج السياسية المحالة لنظرية «بولنجبروك» وفي كتيباته المبكرة عن الحزب وهي «ملاحظات عن كتاب متأخر عنوانه «الحالة الراهنة للأمة» (١٧٦٩)، و«أفكار عن سبب صنوف الضجر الحالية» (١٧٧٠)، يقدم حججاً ضد نتائج الشقاق المتعلقة بالتفضيل النظرى «لأناس ذوي قدرة وفضيلة» على أحزاب مكونة من سادة يعملون معاً، بصورة علنية، وفي ثقة متبادلة. ويهاجم في خطبه المعارضة للسياسة البريطانية في أمريكا، إصرار الحكومة على حق فرض الضرائب، والسيادة، دون اعتبار لنتيجة أو ظرف، من حيث نهما اعتماد نظرى وقانونى على «فضيلة الحكومة الورقية». لأن لمحامين مع اهتمامهم بالحقوق والنظم لا يبالون بالممارسة الفعلية للمظاهر، ويستبدلون السياسية الفطنة بالنصحيق القانونى، ويحاولون أن يعمموا في شكل القانون - الذى هو أيضاً شكل النظرية (117; 476; 431 I). وفي خطبة أُلقيت عام ١٧٨٥، فضح بيرك «منظرى عصرنا

النظرى» (139 III) لكن شرور التأمل النظرى لم تظهر كلها واضحة وبمداها الكامل إلا إبان الثورة الفرنسية وقد أدهش «بيرك» بشوب هذه الثورة، غير أنه كان قد أعد نفسه لها بكل ما كان له من اهتمام فى حياته السابقة فى السياسة ليعتبرها ثورة فلسفية، أى أول ثورة كاملة، «ثورة فى الوجدانات، والعادات، والآراء الأخلاقية» وصلت «حتى إلى تكوين الذهن البشرى (III, 76, 350, 352 II) لقد بييت الثورة الفرنسية كل شرور السياسات النظرية المتألمة ولخصتها

وقد تلخص هذه الشرور بسرعة، كما يراها بيرك أولاً بلغ الثوريون الفرنسيون أقصى حد فى تحطيم نظام الحكم القديم، وهزيمة كل إصلاح معتدل ينقصه التحطيم لأهم أقدما، من حيث هم منظرون (أو ألهمهم منظرون)، برهانهم على الحالة القصوى لقد تحققت كلية نظريتهم عن الثورة عن طريق تعميم من الحالة القصوى عندما يقولون إن الثورة ربما كان من غير الممكن تجنبها وتثناء التعميم، تحولت الأفعال المحدودة التى تؤخذ بحذر شديد وندم فى الحالة القصوى إلى تطرف وتهور، أى إلى تحطيم غير مسئول فى الحالة الكلية وينم التظاهر بشيرية الثوريين المتباهى بها بصورة مماثلة ومن اهتمام بتطوير موجودات إنسانية معينة، يخفف إلى إدعاء إنسانى نيابة عن الشعب الفرنسى، وعن البشرية التى تتطلب تضحية لا ترحم بالعواطف الطبيعية ولأن المرء قد يكون، أو يجب أن يكون، أنانياً فى الحالة القصوى، فإنه لا يمكن تدعيم حجة كلية إمعى ضبط النفس، أو على مساعدة الآخرين، وتلازم الأخلاق الفاسدة القلوب القاسية ويرد حب الخير هذا للبشرية الناس إلى مستوى الحيوانية فهو يدعى بعناد وباستمرار تحريرهم، وحتى الرفعة من شأنهم

ثانياً يفترض المنظرون، بصورة خاطئة، أنه يمكن التمكن بالسياسة، فبعد أن صاغوا غايات الحكومة بألفاظ كلية، اعتقدوا أنه يمكن وضع الوسائل إلى هذه الغايات فى قواعد كلية على حد سواء، إذا لم يضعوا مسألة الوسائل جانباً تماماً غير أن الوسائل تحددها الظروف، التى تكون «لا متناهية ومرتبطة بصورة لا متناهية ومنغيرة، ومؤقتة» وأى شخص لا يضعها فى اعتباره هو «شخص مجنون من الناحية

الميتافيزيقية» (V114) والظروف، بدورها، تحددها الصدفة، والصدفة تجلب مواقف جديدة باستمرار (I312, 365, V153-154, 275) ولأن الغايات الكلية تحطمها غايات جديدة باستمرار، وظروف لا يمكن التهن بها، فإن بيرك ينتهى إلى أنه «لا يمكن أن نؤكد شيئاً كلياً، بصورة عقلية، فى أى موضوع أخلاقى أو سياسى» (III 6)

ثالثاً النظرية بسيطة لأن الحالة القصوى والكلية التى تهتم بها هى الحالة البسيطة أيضاً، ولا تصبح معقدة بأحداث، أو صنوف من الغموض فى حين أن الممارسة، وبصفة خاصة الممارسة السياسية، معقدة إنها تواجه بدعاوى المناهضة العدالة البسيطة، التى يجب عيها أن تسويها، كما تواجه بدعاوى استثنائية يجب عليها أن توفى بينها وفى حين أن لنظرية بسيطة، فإنها رفيعة فى الوقت نفسه إنها تجاوز التجربة العامة فى محاولتها أن تستبعد كل شىء عارض غير أن العوام لا يستطيعون أن يتكهنوا بما يأتى بعد التجربة، ولا يتقون بأولئك الذين يكتشفون «مناهات النظرية السياسية» (III 106) أى الخطط الرفيعة التى تعتمد على تضافر أفراد الشعب الذين يفشلون بسبب غموض هذه الخطط كما أن الأشخاص النظريين ينفصلون عما يكون خاصاً بهم، فإذا تحولوا إلى أنفسهم، فإنهم لا يتحولون إلا إلى «قضيتهم» الخاصة، التى لا تكون سوى قضية واحدة من بين قضايا أخرى وهذا هو لسبب فى أن التأمل والنظر بالمعنى النظرى يرتبط بالتأمل والنظر بمعنى المقامرة أى أن التأمل النظرى مقامرة غير واعية بما المرء الخاص (II 463) لكن الأشخاص العمليين يتعلقون بما يكون خاصاً بهم لأن ولاهم تفترضه مسئوليتهم إنهم لا يستطيعون أن يسلكوا دون أن يتحيزوا لمجموعة لم يختاروها، ولا يستطيعون أن يختاروها لأن كل اختيارهم يكون فى سياق يفرضه عليهم ظرف أو عناية إلهية «لا أحد يبحث عن عيوب ونقائص حقه فى عقارات والديه، أو حكومته المعترف بها» (II 26, 428). لكن حبادية المتأملين هى، فى التأثير السياسى، رغبة فى أن يمتلكوا كل شىء بطريقتهم الخاصة إنهم لا يسلمون بتحيزهم الخاص، ولذلك فإنهم لا يسلمون بتحيز كل شخص آخر

إن المسائل النظرية خالدة، وقابلة للانقلاب والعكس، أما اسائل العملية فهى للبت هنا والآن، ولا يمكن أن تُعكس إن الأشخاص السياسيين مقيدون بالمخاطر الوشيقة،

والتي لا تسمح «بحديث طويل، يخص وقت الشخص المتأمل» (552 II؛ 323 I). وأخيراً، إن نشاط المتأملين خاص. ولا يهتم بالرأى العام، أو ينقده، لكن السياسة تقوم على الرأى، ولا بد أن تحترمه. وإذا سُمى الرأى بالتحيز، أو بالخرافة، فإن بيرك لا يتردد في أن يدافع عنه. إن التحيز يحتوى على «حكمة كامنة» ذات تطبيق مُعد من قبل في الضرورة القصوى؛ أما الخرافة فيجب التسامح معها، «وإلا فإنك ستحرم العقول الضعيفة من مصدر وُجد أنه ضرورى للعقول القوية» (430-429، 359 II)

وعند تطوير شرور السياسة النظرية التأملية، أو الميتافيزيقية، لم ينزعج بيرك من أن يميز التأمل الجيد من التأمل السيء، أو أن يجعل هذا الاختلاف واضحاً، لا لبس فيه، بالنسبة لقرائه ويبدو أنه يخلط أخطاء النظرية التي قامت عليها الثورة الفرنسية - أى نظرية حقوق الإنسان التي قدمها هوبز، ولوك، وروسو - بالأخطاء الضرورية لكل نظرية، التي كان المنظرون السابقون على وعى بها ويذكر بيرك اعتراضات أرسطو على الأخلاق الهندسية، ويستدعى أرسطو لمساعدته في أوقات عديدة<sup>(9)</sup>، غير أنه لا يستخدم أبحاث أرسطو الأساسية في طبيعة النظرية والممارسة. وماعدا هجومه على روسو الذي ذكرناه، فإنه لا يهتم بالمصادر النظرية لنظرية حقوق الإنسان، وحتى هجومه على روسو لم يكن اهتماماً نظرياً، بل هو مقتصر على استخدام نظريات روسو عن طريق الثوريين الفرنسيين (541 II) وباختصار، إنه لم يقدم توضيحاً نظرياً وبناء من جديد يواجه الثوريين على أرضهم الخاصة. لقد حاول. بدلاً من ذلك، أن يفك على الأرض، ويقف داخل مجال الممارسة السياسية، بقدر المستطاع. إن كتاباته التي تفترض الفعل أكثر غنى في الحكمة السياسية - وبالتالي أكثر «نظرية» فيما يبدو - من كتابات أولئك السياسيين العاديين حتى عند استعادة الذكريات، ومع ذلك فإنها أكثر تحديداً وتعلقاً بالظروف أيضاً من الأبحاث التي يكون القصد منها أن تهتم المنظرين وبالتالي فإنها تكون كريمة بالنسبة للمؤرخين، وفجة بالنسبة للفلاسفة لقد قال ذات مرة: «يجبرنا عمل المبادئ الأولى الخطيرة والخداعة على أن نلجأ إلى المبادئ الصحيحة» (213 V) - وسلم، بالتالى، بضرورة هذا اللجوء، عن طريق مخالفة السياسيين العاديين، وأعلن إحجامه، عن عادة المنظرين.

على الرغم من أن المبادئ الأولى «الصححة» التي لجأ إليها بيرك لا تبدو مبادئ أولى، وبدلاً من أن يقدم توضيحاً نظرياً، فإنه يؤكد أن اتجاه لشنون البشرية ينتمي إلى الفطنة، وبدلاً من أن يؤسس ما قد يكون الدولة الأفضل أو المشروعة، فإنه يحتفل بعبقرية الدستور الإنجليزي. إن فلسفة بيرك السياسية تنشق من الإسهاب في هذين الشيتين وهما الفطنة، والدستور البريطاني. إنهما قد لا يكونان المبدئين المؤسسين الأولين، بل هما، بالتأكيد، المبدآن اللذان يقدمهما بيرك لكي يسترعى انتباهنا أمم كل المبادئ الأخرى.

يقول بيرك إن الفطنة هي «إله هذا العالم الأدنى»، لأنها تمتلك «السيادة التامة على كل ممارسة لقوة توضع في أيديها» (28 II). إن الفطنة هي «أولى كل الفضائل، كما أنها المدير الأسمى لها جميعاً»<sup>(٦)</sup>. وهذا يعني، بصفة خاصة، أن «الحكمة العملية» تفوق، بحق «العلم النظري» عندما يدخلان في نزاع (306 II). وسبب سيادة الفطنة يكمن في قدرة الظروف على أن تغير كل أطراد، وكل مبدأ. «فالظروف التي يحسبها بعض السادة لا شيئاً تعطى لكل مبدأ سياسى، في حقيقة الأمر، طابعه المميز، وتأثيره المميز»<sup>(٧)</sup>. يشدد بيرك على أن الفطنة التي يتحدث عنها هي «فطنة أخلاقية»، أو «فطنة عامة ومتسعة» من حيث إنها تقابل الفطنة الأنانية، دعه عنك المهارة أو الدهاء<sup>(٨)</sup>. ولكنه لا يقول كيف نتأكد من أخلاق الفطنة إذا كانت الفطنة أسمى.، فلا بد أن تهيمن على الأخلاق، ولكن إذا كان يمكن أن تكون الفطنة إما أخلاقية أو أنانية. فإنه يبدو أنها تحتاج إلى وصية الأخلاق. وعندما واجه أرسطو هذه المشكلة، كان مدفوعاً على أن يفهم الفطنة على أنها الفن المشروع الشامل، وكان مدفوعاً. بالتالى، على أن يخضع ذلك للنظرية. ويصنع بيرك ميلاً محتلفاً. فبدلاً من أن يتعقب البحث في المبادئ الأولى للفطنة، أو لغاياتها التي تجاوز الفطنة، فإنه يميز داخل الفطنة بين «قواعد الفطنة» المتاحة للسياسيين العاديين، و«فطنة ذات نظام أعلى» (284 II، 16 V 236). إن قواعد الفطنة ليست رياضية، أوكلية أو مثالية، لكنها مع ذلك قواعد، كما يقول بيرك بعظمة، «تكونت في المسيرة المعروفة للعناية الإلهية المألوفة»؛ أعنى أنها مرئية وظاهرة في التجربة الإنسانية ولكن لأن هذه القواعد تهيمن على كل الحقوق النظرية، أو المبادئ



الميتافيزيقية الأولى، فإن الفطنة العليا، أى فطنة الفطنة، يمكن أن توقف قواعد الفطنة  
عندما يكون الأمر ضرورياً (III 81)

ينظر هذا التمييز داخل الفطنة، الذى يحاول بيرك عن طريقه أن يصون أخلاق  
الفطنة بون أن يفسد سيادتها ويميتها، تمييزاً يقيمه بين فضيلة افتراضية، وفضيلة  
فعلية «ليست هناك صلاحية للحكومة سوى الفضيلة والحكمة، فعلية، أو افتراضية (II 323)  
الفضيلة الافتراضية والحكمة هما الفضيلتان الأقل والمحتملتان اللتان يمكن افتراضهما  
فى سادة جيدى التربية ذوى عائلات مرموقة ولدوا فى ظروف ذات سمو حيث اعتادوا  
على احترام الذات، والفحص النقدى للعين العامة» أى أنهم اعتادوا على «رؤية وسعة  
لارتباطات الناس الواسعة الانتشار والمتنوعة بصورة ليس لها حد، والأعمال فى مجتمع  
كبير» وعلى متلاك وقت فراغ للتأمل ومواجهة الحكماء ولتعليمين، والتجار الأثرياء  
أضماً، والأمر العسكرى، وحنطة أبناء الوطن الواحد، والسلوك، بالتالى «كموفق بين الله  
والإنسان»، والعمل كقائمين بأمر القانون والعدالة (III 85-86) إن الفضيلة الفعلية، مثل  
فضيلة بيرك الخاصة، ربما تكون أعلى ولكنها أكثر غموضاً، لأنها يجب أن تدخل عندما  
تحقق قواعد الفطنة، ولكنها يجب ألا تحكم بصورة عادية خشية أن يقع المجتمع ضحية  
لتغير أشخاص ذوى قدرة، وتفترض فكرة العدالة الافتراضية القدرة، ليست القدرة  
العليا، بل التى تكفى بصورة عادية، فى أشخاص ذوى ملكية، وتفترض، فى الوقت  
نفسه، لتغير على الأقل، وعدم اللاأخلاقية أحياناً، فى أولئك الذين لا يمتلكون شيئاً  
سوى القدرة، ويجب، بدلاً من أن يولدوا ويشبوا فى ظروف سامية، أن يرتفعوا إلى  
السمو عن طريق وسائل قد لا تكون أخلاقية، ولا نموذجية ولا يستطيع بلد أن يرفض  
خدمه أولئك المرودين بفضية فعلية، لكن «الطريق إلى السمو، والسلطة، من حالة غير  
معروفة، يجب ألا يكون سهلاً أكثر من اللازم» (II 323) وعندما يكون هذا الطريق  
سهلاً، فمن كثيرين للغاية يتبعونه، ينتجع أشخاص ذوو فضيلة فعلية على أن يظهرو  
قدرتهم بدلاً من عضيتهم، ويمنعهم أشخاص جدد لا يمتلكون سوى المهارة، وليست  
لديهم ملكية، كما حدث على الثورة الفرنسية ولذلك لا بد أن تخضع الفضيلة الفعلية  
لفضيلة الافتراضية بصورة عادية، بينما يُسمح لها، بعد اختبار مباشر، بحق التدخل

في الحالة القصوى، مثل الثورة الفرنسية عندما واجه أشخاص ذور فضيلة افتراضية حدثاً مدهشاً حتى إهم لم يعرفوا كيف يسجبيون له

وهكذا يحل بيرك مشكلة الفطنة داخل الفطنة أى أنه جعل الفطنة الأخلاقية متميزة عن مجرد المهارة ومع ذلك يحافظ على سيادتها وهيمنتها على المنظرين الماهرين باستثناء تدخلات عارضه عن طريق الفطنة الأعلى لكن افتراضات الفضيلة الافتراضية - تدعيم هذا الحل - يجب أن تظل صادقة بالطبع فهي «افتراضات مشروعة، لابد من التسليم بها، مأخوذة بوصفها تعميمات، بالنسبة لحقائق فعلية» (86 III). بيد أن ذلك لا يكفي إذ أن الحقيقة الفعلية لابد أن تكون وراء ما يُسلم به بالنسبة للحقيقة الفعلية وهذه الافتراضات تبدو صحيحة في تحليل بيرك المدهش، ولا نقول المبجل، للدستور البريطاني فالدستور البريطاني يكفل كلاً من سيادة الفطنة وأخلاقيها عن طريق تدعيم الافتراضات الضرورية لدرأ دعاوى الفضيلة العليا، أو احط من قدرها. وبظريه هذا الدستور، أو فيه، هي النظرية التي تمكن الفطنة من أن تبقى السيادة والهيمنة على النظرية

لم يكن بيرك أول من يتهكم من الفلاسفة المحدثين. فهو نفسه يشير إلى «أكاديمي لابوتا Laputa وبالنيباربي Bainbarbi المتعلمين، الموجودين على صفحات كتاب «رحلات جالفير» (404 II) للمؤلف سويقت Swift<sup>(\*)</sup>. لكن عندما يسخر «سويقت» من أصحاب المشاريع السياسية التي تنم اختراعاتها عن نفس الامتداد غير الملائم للنظرية في الممارسة التي وصفها برك، فإنه لم يتحول، من ثم، إلى التهاوى بصنوف جمال الدستور البريطاني

(\*) جوناثان سويقت (١٦٦٧ - ١٧٤٥) شاعر وناقد وكاتب سياسي، يعتبر أعظم الكُتّاب الساحرين في الأدب الإنجليزي، وقد سرع سويقت لنداء مستشفى للأمراض العقلية وأصبح في نهاية حياته أحد برلائها أشهر مؤلفاته «رحلات جالفير»، عام ١٧٢٦ وهي انشئ يشير إليها المؤلف هـ أما لابوتا Laputa في رحلة جالفير الثالثة - فهي جزيرة ساذجة هي لهواء يقطنها الأكاديميون من رجال العلم، والمتقنون والمحترعون، والأسابذة والفلاسفة - وهي ضرب من النقد الضعيف لقصة بيكون «أطلنطا الجديدة» والجمعية الملكية في لندن ولم يكن سويقت يثو هي حوى إصلاح الدولة عن طريق رجال العلم، وكان يسخر من نظرياتهم إلح «المراجع»

فعلى لعكس، حمل هجاءه إلى تلك الأرض الماركة لقد كن «مونتسكيو» من بين الفلاسفة السياسيين المحدثين مصدر إلهام بيرك، بصورة أكثر وضوحاً، في الشاء على الدستور البريطاني من حيث إنه نموذج الحرية (فقد التفت بيرك إلى إعجاب مونتسكيو بهذا الدستور في عبارة ختاميته من مؤلفه «استعانة من الهويج الجديد إلى الهويج القديم»، ١٧٩١ (III 113)). غير أن مونتسكيو لم يكن عدائياً للنظرية كما كان بيرك، وأعتقد أن الفطنة تحتاج إلى توجيه من النظرية لكي تفلت من البساطة الخاطئة للسيادة الحديثة، والطموح للإنسانى للدين، وإغراء الفضيلة القديمة

لقد شارك «توكفيل» رأى بيرك عن تأثير المنظرين فى الثورة الفرنسية، غير أنهما يختلفان على نحو يساعد على إدخال أفكار بيرك فى الدستور البريطانى. لقد كان موضوع «توكفيل»، بالنسبة للثورة الفرنسية، هو الديمقراطية، وبين كيف أن تأثير الأدياء والفلاسفة غذا عاطفة المساواة التى ميزت الثورة أما موضوع بيرك فقد كان إقحام الميثافيزيقيين، الذى كان أحد نتائجه تسوية ديمقراطية «أفسدت النظام الطبيعى للأشياء» (II 322) ومع ذلك بينما لم يستطع بيرك أن يعتقد أن الديمقراطية تتفق مع الطبيعة، ولا بد أن تُعزى، بالتالى، إلى إفساد عن طريق المنظرين، فإن توكفيل اعتقد أن المراعى الديمقراطية طبيعية للناس من وجه من الوجوه على الأقل، ولذلك فإنه يكون من السهل، باستمرار، أن يدعمها المنظرون. ويظهر هذا الاختلاف فى الأحكام المناقضة تماماً لصانعى الدستور الفرنسى فى عام ١٧٨٩، ويصف بيرك «نجار - الدستور» هؤلاء بأنهم الأكثر شراً وحمقاً بين الناس، ويزدريهم لأنهم حاولوا، بدون جدوى، أن يصنعوا دستوراً من جديد تماماً، أما توكفيل فإنه يثنى عليهم بسبب هذه المحاولة، على الرغم من إخفاقهم<sup>(٩)</sup>

إن صنع دستور، أو تأسيس مجتمع هو بالنسبة لعلم سياسى كلاسيكى، وحتى بالنسبة لهؤلاء المفكرين المحدثين مثل ماكيافللى، وبيكون، وهوبز، ولوك، هو معضلة السياسة حيث تلتقى النظرية والممارسة. وفى هذه النقطة، لا يمكن أن ترضى الفطنة، صاحبة السيدة على الممارسة، بتحويلات وترتيبات مؤقتة، ولا بد أن تمد نفسها إلى

تشريع بجسد اختيارات أساسية وشاملة فهذا التشريع، بدوره، لابد أن يوجهه من، أعني لابد أن توجهه، في النهاية، نظرية، تسهب في شرح النموذج لاختيار، يكون نظام الحكم الأفضل، والجدير بالاختيار بصورة كبيرة. وعندما تصبح الفطنة شاملة، وتصنع تحديداتها بالنسبة لما هو جيد - بالنسبة لما هو أفضل ودائم - فإنها لابد أن تتعاون، بالتالي، مع النظرية، وربما تخضع لها. إنها الخاصية التي تهيمن على فلسفة بيرك السياسية، والموضوع الموجه لسياسته أيضاً التي تتجنب الأرضية التي تلتقي عليها النظرية والممارسة. إن التأسيس، الذي نظر إليه كل الفلاسفة السياسيين قبل بيرك على أنه الفعل السياسى الجوهري، هو بالنسبة لبيرك ليس حدثاً. إن صنع الدستور لا يمكن أن يكون على الإطلاق «أثر التنظيم الفجائي الوحيد» (II 554) إنه لا يمكن أن يحدث، ومن الخطأ محاولة جمعه يحدث

وفى عدم اتفاق تام مع توكفيل. لا ينظر بيرك إلى الديمقراطية على أنها نظام حكم ممكن إذ أن الناس لا يستطيعون أن يحكموا، لأنهم العنصر السلبي في مقابل «الناس النشطين في لدولة». وعلى الرغم من أن الناس قد تحكمهم ملكية شريرة من نوع ما، فإنه لابد أن تحكمهم «أرستقراطية طبيعية حقيقية» أعني يحكمهم وزراء «لا يكونون حكامنا الطبيعيين فحسب، وإنما مرشدونا الطبيعيين» (III 85, V227) ولذلك، لا يستطيع المرء، كما يرى بيرك، أن يختار بين الديمقراطية والأرستقراطية، ولا يمكن أن يكون هناك عصر ديمقراطى أو أرستقراطى. كما رأى توكفيل، لأن الطبيعة جعلت الكثرة غير قادرة على أن تحكم نفسها. «إن الديمقراطية الكاملة هي الشيء الأكثر وقاحة في العالم» (II 365) لأن مشاركة كل شخص في المسؤولية قليلة حتى إنه لا يشعر بها. ولأن الرأى العام الذى يجب أن يردع الحكومة في حالة الديمقراطية ليس شيئاً سوى أنه الاستحسان الذاتى لشعب. إن الحكومة المسؤولة في إمكانها أن تضل، ربما أكثر من أى شيء آخر، لأنها تدافع عما يجب أن يفعله المرء بدلاً من أن تكتسب فضل ما يختار المرء أن يفعله. ولا تستطيع الأرستقراطية، بصورة أكثر من الديمقراطية، أن تحكم طويلاً، أو بصورة حسنة نور إحساس بالسلطة الموجودة فوقها، لأن نقص هذا الإحساس هو ما يجعل الديمقراطية مستحيلة، ووقحة أيضاً. ولذلك، فإن

أى حكومة إنسانية هي، بمعنى مخفف، نوع من ضبط النفس، حتى إذا كانت  
أرستقراطية طبيعية حقيقية الحكومة بعيدة عن مسألة الاختيار، أعنى مسأله اخير  
شكل الحكم، أى أنها «سلطة تنشأ من دخلنا» (333 II)

الحكومة لا تحكم أصلاً، فهي تتغير، ونصح، وتوازن، أو توائم الحكومة لا تغذى،  
كما اعتقد أرسطو، عن طريق حقوق الحكم التي يؤكدّها الديمقراطيون والأوليغاركيون  
دفاعاً (ومغالة) عن مساواتهم وعدم مساواتهم بالآخرين إن الناس لا يزعمون أنهم  
يحكمون بمحض إرادتهم، فهم عندما تثيرهم القلة فقط يعتقدون أنهم يريدون أن  
يحكموا ولقد تربى الأرستقراطيون، مع أنهم طبيعيون، على رفعتهم، التي يقسونها بدلاً  
من أن يطلبوها

وبقدر ما يكون بيرك منافع المعنى الأرسطى للحكم - أى أن الحكومة تكون  
بالاختيار الإنساني، والفن، والعلم السياسي - فإنه لم يندفع إلى الحكومة الدينية،  
ويتشبث بحق إلهي لكي يجعل الحكومات تبقى خجلاً ولكي يؤكد أن للحكومة أصلاً  
إنسانياً، فإنه يقل من ثم لغة العقد من منظرين محدثين ولكن لما كنت الحكومة عن  
طريق لعقد يُحسب حسابها، إن لم تُختار، من أجل الراحة فهي، في واقع الأمر،  
مسألة إرادة تعسفية، أو لذة، وليست مسألة حكم، فإنه يؤكد الاختلافات العظيمة بين  
العقود العديدة «التي تُبنى من أجل مصلحة مؤقتة قليلة»، والعقد الاجتماعي الذي  
يؤسس الدولة فالعقد الأخير هو «مشاركة في كل علم، مشاركة في كل فن، مشاركة  
في كل فضيلة، وفي كل كمال» (368 II) وإنه عقد يكون بين الأحياء، والأموات، وأولئك  
الذين سيولون، أعنى أنه عقد ليس في متناول الجيل الحاضر، بل هو موقوف على  
الماضي والمستقبل ويستطيع المرء أن يقول إن الماضي والمستقبل بديلان عن القاسون  
الإلهي لكي يكفلا أن الحكومات الحالية تحكم بإحساس بالخجل ولا يعنى ذلك، مرة  
ثانية، أن الحكومات الحالية تفرض المسؤولية عن الحكم بناء على مبادئ يقررها  
مؤسسوها فالموتى لا يؤسسون شيئاً، لأنهم شركاء صامنون قالوا كلمتهم، والآن  
يشرحون وجهة نظرهم عن طريق لوم غير معبر عنه (177-178; VI 21) وهكذا، فإن

حقوق الإنسان لا تشمل، عند بيرك، حق الحكم (II 332) إن الحق فى الحكم هو حق تغيير الحكم: أعنى حسب الرغبة، ولكن حق تغيير الحكم هو تحطيم للحكم. ولابد أن يقبل الحكام قيوداً على حكمهم، ومع ذلك دون أن يخضعوا أنفسهم لحكم بفوق ما هو إنسانى ولكى يفعلوا ذلك، لابد أن يقبلوا، من أجل أجيال مستقبلية، سلطة الماضى دون أن يخضعوا لحكم المؤسسين والطريقة الوحيدة لفعل ذلك، كما يقول بيرك، هى تخفيف معنى الحكم، وجعل الجيل الحالى مساوياً للجيل الماضى، من حيث إن ذلك ضرورى للعقد، نه يثنى على الدستور البريطانى إلى حد المغالاة، لكنه لا يثنى على مؤسسيه على الإطلاق لقد وضع «الهويج» لقدماً، الذين يلجأ إليهم ضد «الهويج» الجدد المفضلين بالنسبة لثورة لفرنسية، نموذجاً جيداً، لكنهم لم يرسوا مبادئ يجب أن يتبعها الهويج الجدد<sup>(١)</sup> لقد قاموا بثورة عام ١٦٨٨ بضرورة ماسة نشأت من ظروف فريدة (292, 299 II) ولذلك لم يتضمن سلوكهم (ويتجاهل بيرك نظرية جون لوك، التى قد تفسر سلوكهم) مبدأ لثورة متاحة تصلح لقرن فيما بعد إن ماهية الأخلاق، بالنسبة لبيرك، هى ضبط الذات، وليست الاختيار «كلما كانت الإلزامات الأخلاقية أكثر قوة، لا تكون نتائج اختيارنا كذلك على الإطلاق»<sup>(١١)</sup> وهذا هو السبب فى أن الأخلاق يجب أن تفهم من حيث إنها فى عقد، لا يمكن انتهاكه دون موافقة كل الشركاء، ولا تفهم من حيث إنها فى تأسيس أو ثورة، حيث تتضح مبادئ الاختيار

يعتمد تأسيس الدستور على شكله وشكل الدستور لابد أن يكون لديه القدرة على الهيمنة على مادته، والظروف، التى لابد أن تتغير خلال الزمن، عن طريق تجسيد العاية التى تخص الدستور، وجعل هذه العاية مرئية لمواطنيه، أو رعاياه ولذلك يرى المرء أحياناً، فى العلم السياسى الكلاسيكى، حكومات فعلية تُصنف عن طريق شكلها، ويرى - حكومات خيالية تُصاغ عن طريق تحسين أشكال الحكومات الفعلية، إلى حد حيث ينسى العلم السياسى، فى الغالب، المادة المتنوعة للسياسة ومع ذلك، فإن «ظروف كل بد وعاداته تفصل فى شكل حكومته» كما يرى بيرك<sup>(١٢)</sup> فعندما تتغير الظروف، فإن الأشكال تتغير «إن الدولة بدون وسائل تغيير ما، هى دولة بدون وسائل حفظها وبقائها» (296 II) وليس الشكل الثابت، وإنما العكس بصورة دقيقة: أى «مبدأ النمو»

هو الذى يحافظ على الدول. إن الأشكال الدستورية تُلغى عن طريق إصلاحات يتم فى الوقت المناسب، بمرور بعد أن يشعر الناس بغيرهم، ولكن قبل إثارتهم، وإذا كانت هذه الإصلاحات لابد أن تكون معتدلة، فإنها يجب أن تُترك ناقصة «عندما تتطور، فمن الصواب أن نفسح المجال لتطور آخر أبعد» (VI 61) وهكذا حتى إذا امتلك الدستور الأفضل مبدأ التطور، فإن هذا هو «مبدؤ المسيطر فقط... أعلى قوة مثل التى أطلق عليها بعض الفلاسفة الطبيعة المرنة»<sup>(١٧)</sup> وعلى الرغم من أن ريتشى على الدستور البريطانى القديم، فإنه يعتقد أنه «من الوهم» أن نفترض أن ذلك كله القديم يمكن أن يكون هو نفسه الذى نستمتع به اليوم (VI 294) فالدستور قديم الدم بمقدار ما يستمر عن طريق تكيفه المستمر، وليس لأن شكله بقى كما كان فى العصور القديمة

وبالتالى، يرى بيرك أن «التقاليد والعادات أكثر أهمية من القوانين» (V208) إذ إن القوانين قرارات صورية عن طريق حكومات، لأنها شرعت وفقاً لأشكالها، تعتمد على عادات وتقاليد غير صورية وليس العكس. ولذلك فإن «الشعب هو المشرع الحقيقى» «فى كل أشكال الحكومة» لأن الشعب هو الذى يصنع تقاليده وعاداته. إن «الشعب هو السيد»؛ ويقول بيرك نحن السياسيون الذين «يصوغون رغباتهم فى صورة كاملة» (II 121-122, VI 20). ولأن الشعب هو المشرع الحقيقى، وليس جزء من الشعب هو الذى يطور غايته الخاصة ويفرضها، فإن الدستور الأفضل لا يمتلك غاية وحيدة، ولا يمتلك ترتيباً هرمياً من الغايات، بل يمتلك «التنوع العظيم من الغايات» (V 254) إن ضمان حقوقنا الطبيعية هو «الغرض العظيم واليعيد للمجتمع المدنى» لذلك «فإن كل أشكال أى حكومة لا تكون خيرة إلا من حيث إنها تخدم الغرض الذى تخضع له تماماً» (VI 29). إن غرض المجتمع المدنى هو أن يكفل الحقوق الطبيعية التى نمارسها، بصورة متنوعة، فى «التنوع العظيم للغايات». ولأن الدستور الأفضل يُعرّف عن طريق حقوق تُمارس بصورة متنوعة، فإنه لا يمكن أن يوجد فى «الذخيرة الغنية لمكوّنات الدول الخيالية» (I 489) لأنه يوجد هنا والآن، وأعنى الدستور البريطانى والدستور البريطانى ليس ليس كاملاً (فهو لم يُصاغ، مثلاً، من أجل حرب هجومية كما هو مطلوب ضد الحالة الثورية الفرنسية (V 433-425))، ولكنه إذا كن كاملاً، فإنه لن يمتلك مبدأ التطور، ولن يكون، بالتالى، الأفضل والأحسن.

ولما كان الدستور البريطاني لا يمتلك شكلاً دائماً، فإن النظام الذي يؤسسه لا يكون مرئياً في شكله، مثلما كان نظام الحكم الكلاسيكي كما رآه أرسطو<sup>(١٤)</sup> إن الدستور البريطاني لا يمتلك، بالتالي، نوعاً من النظام (ديمقراطي أو أوليجاركي) يناظر نوعاً من الأشكال المتعددة للدساتير؛ وإنما يمتلك، بالأحرى، نظاماً ذا نوع معين، لأن أجزائه تمتلك تنوعاً واختلافاً. إن الأجزاء تمثل مصالح ترتبط بعضها ببعض، وتعارض بعضها بعضاً في «ذاك لفعول والفاعل المضاد اللذين يستتجان، في العالم الطبيعي، والعالم السدسي، انسجام الكون من النزاع المتبادل لقوى متنافرة»<sup>(١٥)</sup>. إن التنافر لا ينتج تناقضاً اجتماعياً، بذلك التعبير الماركسي الغريب المألوف لنا اليوم الذي يلزم المجتمع بمعايير المنطق، بل ينتج انسجاماً يدين لتجربة العيش معاً في حرية أكثر مما يدين لتفكير متشابه، و التمسك بمبادئ عامة معينة (١٥٥٤ II) هذا النظام مركب؛ فقد يقول المرء، بحق، إنه يكمن في تركيب أي أنه لا يكمن، مطلقاً، في تأكيد أو إنكار، بصورة مباشرة، لأي حق من حقوق العدالة يتطلب تنظيمًا معينًا للمجتمع إن هذه الحقوق لا بد أن نسوى، ولكن ليس عن طريق إيجاد مبدأ يخدم ما هو صحيح في كل حق، كما هي الحال في نظام الحكم الكلاسيكي الثابت وينتج الحل الوسط الأكثر مائلاً وصدقاً من الانحراف عن مطالب الحق إلى مسائل المنفعة، حتى إن «تنظيم الحكومة كله يصبح اهتماماً بالمنفعة»<sup>(١٦)</sup>. ويتم عبارة مثل هذه العبارة عن مذهب المنفعة بالنكيد، ومن حيث إن بيرك يعطى الأولوية لما هو نافع ومفيد بمعنى ما هو فعلي، ومفيد، وفعال، على ما هو صحيح من الناحية الصورية، فإنه قد يُقال إنه استلهم «مذهب المنفعة» وهو نظرية في القرن التاسع عشر ضيقت فكرة بيرك عن المنفعة واستغللتها لكي تهاجم الدستور البريطاني الذي أحبه كثيراً، وحكم السادة الذي اعتقد أنه ضروري. وتمشياً مع تطور الدساتير، لا تشير «المنفعة» عند بيرك إلى ما هو مناسب حقاً وبصورة طبيعية، وإنما تشير، مع تلطيف بريطاني نمطي في القول، إلى ما هو «غير ملائم» ومن ثم، فإن تنظيم الحكومة كله الذي يجب أن يُوصف بأنه «اهتمام بالمنفعة»، يمكن أن يُقال، أيضاً، بالنسبة «لتوازن المضايقات» (١٥٥٠ I)

يقبل بيرك فكرة ماكيافلي التي تقول إن كل خير إنساني تصاحبه مضايقات ومن ثم فكل الأشياء الإنسانية متحركة<sup>(١٧)</sup>، بيد أنه لا يوافق على أن هذه الفكرة لا بد أن



تكون عنيفة، ولا يقبل حساب المنفعة التي أوصى بها ماكيافلى، والفلاسفة النفعيون وعلى الرغم من أن الدساتير يجب أن تتطور وتنمو، فإنه يجب المحافظة عليها من السيولة المجردة، ومن التغير العنيف عن طريق مؤسساتها. إن «مؤسسات» الدستور البريطاني تقوم، في اعتقد بيرك، بعمل الأشكال الدستورية والشكليات التي يعتقد أنها قليلة جداً. إنها تمتد بالثبات والأمن، فهي تبطئ تدفق العواطف والأفكار وتوجهها عندما تمكن نفسها في هذه المهمة بالتدريج، فالمؤسسة، مثل «دستورنا» اسم لفظي يتجمع جوهرها من مسارها، وتشير مؤسسات بيرك، مثل الاستخدام المكوف «للمؤسسة» اليوم، إلى طبقات اجتماعية غير رسمية، غير أنها تختلف في أنها متعددة، ومعروفة لدى الجميع إن مؤسسات بيرك ليست مؤامرة تتحد لكي تقلل الحقوق الرسمية لشعب ما، وإنما هي، بالأحرى، الشخوص الاجتماعية التي تنتج من الممارسة الفعلية، وليست المتساوية بالضرورة، لتلك الحقوق مثل الكنيسة، وأصحاب المصالح الأثرياء، والأعيان ذوو الأملاك، والعسكريون، وحتى الملكية (434، 353، 106 II). وهذه المؤسسات بعيدة عن إفساد الحرية حتى إنها تكون الوسائل الوحيدة لضمانها. ويعارض بيرك تطور المؤسسات في بريطانيا عبر قرون - وهو ليس عملاً لضبط أو تنظيم أهوج، إنما هو عمل «يتطلب مساعدة عقول أكثر مما يستطيع عصر واحد أن يقدمه»، لابد أن يتأمر فيه «عقل [بلطف] مع عقل» - حتى نتاجات لمشرعين المسرعين للثورة الفرنسية، الذين بدأوا عملهم بالعلم، مدمرين المؤسسات القديمة ورادين الشعب الفرنسي إلى «حشد متجانس» (440، 439-440 II)، وانتهوا بقوة محض، مستبدلين بالمؤسسات القديمة جمهوريات جديدة، مخططة رياضياً، وتعد بالفوضى، ولكنها تتضافر معاً، في حقيقة الأمر، عن طريق تأمل في ثروة مُصادرة، وعن طريق قوة باريس، وعن طريق الجيش. وبينما تحافظ المؤسسات على الدستور البريطاني ثابتاً، ومتوازناً، مع «امتياز في التركيب» يصنع «كلاً متسقاً» من المصالح المتنوعة لمجتمع حر، لأنه لا يفرض خصة (II 440)، فإن المبادئ الراسخة للجمهورية الفرنسية تكون وسائل للطغيان، وبرهاناً عليه، لأنها لا تستطيع أن تحدد دون أن تكشف عن انحياز ويقبض بيرك ثناء مونتسكيو على «مسرعى الماضي العظام»، الذين عرفوا أفضل من أن يعالجوا الناس بوصفهم كيانات

مجردة، وميتافيزيقية (454-455 II)، بيد أنه لا يستدل على المادة الإنسانية الفعلية من حاجه المشرعين إلى الاستشارة، كما فعل أفلاطون وأرسطو، حتى إنه لا يمكن أن يكون هناك دستور فعلى «كلاً متسقاً»، حتى إن الجميع لابد أن يكونوا متحيزين

إن الدستور الذى يكون ثابتاً عن طريق المؤسسات يكفنه مبدأ الملكية، أعنى مبدأ الملكية الموروثة إن كل مؤسسة من المؤسسات هى ملكية، ويوضحها بيرك، حتى فى نموذج الكنيسة، التى يكون غرضها الأسمى هى أن تكرس الدولة، ويرفع إرادات الناس فوق الأثانية، حتى إن هجوم الثوريين الفرنسيين هو اغتصاب الملكية (132 II) هذه الملكية هى سمو اجتماعى يبقى، ولا ينمو عن طريق العقل الذى يبرر اكتسابها الأصل، ولكن عن طريق الفوائد التى يمكن أن تُرى فى عملها الحالى - أعنى الفوائد التى لا تُرى، فى الغالب، إلا عن طريق عين الحكمة والتجربة - لأن المظاهر تخدع، وأشكال الحكومة الحرة يمكن أن تتطابق مع غايات الحكومة التعسفية، والعكس صحيح (397, 399 II; 313 I) ولذلك يجب علف أن «نحترم ونوقر عندما لا نستطيع أن نفهم فى الحال» (114 III): أى أنه يجب علينا أن ننظر إلى الدستور عى أنه إرث، لا يعنى أنه موروث من مؤسسين، ولكن كما لو كان قد أتى إلينا بلا بداية

يوضح بيرك «فكرة الوراثة» «بمماثلة فلسفية»، فهو يقول إن مذهب السياسى «الذى يعمل عى غرار الطبيعة»، «ينظر ويمائل تماماً نظم العالم» ويسمبه «بجسم دائم يتكون من أجزاء مؤقتة»، ويقاربه بمجموع الجنس البشرى، الذى لا يكون كبيراً فى السن فى أى وقت معين عى لإطلاق، أو متوسط العمر، أو شباباً، وإنما يكون هو هو باستمرار، بينما يسير نحو الانحلال، والسقوط، والنهضة، ولتقدم (307 II) يشبه الدستور، بهذه الصورة، حسم - أعنى الجنس البشرى - الذى يكون كلاً، وليس له صورة - وهو لا يشبه الجسم الإنسانى الفردى المروث بصورة، كما يصوره بعض مفكرى العصور الوسطى إن مماثلة بيرك نوعية، وليست عضوية، حتى إننا نتصور أنذ نرث دستورنا مثلاً نضع طبيعتنا البشرية، مع عدم إمكان الرفض، نذ نستطيع، ويجب، أن نقبل فرصنا ونواحي ضعفنا دون أن نحاول أن نجد أصل الكل أو غرضه وقيم

بيرك سياسته على فكرة الملكية، وليس العكس، غير أنه تمكن من أن يحتفظ بسياسته حرة من روح الاكتساب، لقد تمكن، بالفعل، من أن يحافظ عليها متجهة ضد هذه الروح.

ماذا نعني بالقول إن فكرة الوراثة تعم عن طريق «منهج الطبيعة»؟ يقول بيرك إن طبيعة الإنسان معقدة (307, 334 II)، وطريقه فهمه للعلاقة بين الطبيعة والدساتير الإنسانية صعبة، بصفة خاصة، بالنسبة لنا اليوم، بعد أن استبعدنا «الطبيعة» من الخطاب النظري الجدير بالاحترام ومع ذلك، فإنه يهاجم الثوريين الفرنسيين لا لشيء سوى سلوكهم «اللاصبيعي»، وإذا كن يجب علينا أن نتعلم ما اعتقده بيرك، فإننا لا يمكن أن نظل نجهل معنى هجومه على الثورة الفرنسية. إن الوراثة عن طريق «منهج الطبيعة» لا تعني أننا نرث سياستنا، ودساتيرنا من الطبيعة وعلى الرغم من أن لدينا «إحساساً طبيعياً بالخطأ، والصواب»<sup>(١٨)</sup>، فبن بيرك لا يقول بطريقة «التومائية» أن لدينا ميولاً طبيعية في نفوسنا تتحقق في السياسة، لأن النفس ليست موضوعاً من موضوعاته<sup>(١٩)</sup> ولا يقول مع أرسطو إن الإنسان حيوان سياسى بطبيعته، حتى إن المهارات السياسية تصبح تحقيقاً لإمكان طبيعى كامن بداخلنا إنه يقول، بدلاً من ذلك، إن «الإنسان بتكوينه [الطبيعى] حيوان مندين» (363 II)، لأن الإلحاد ضد غرائزنا وضد عقلنا أيضاً إذ يبدو أننا مدفوعون إلى معرفة إرادة أسمى لكى نتجنب الاعتماد على إرادتنا الخاصة التعسفية، أعنى معرفة أنها غريزة إنسانية بالنسبة للخير البشرى. إن ذلك لا يعنى أننا نحاول أن نعرف الله، كما قال توما الاكوينى وعندما يهاجم بيرك الثورة الفرنسية لإضرارها بطبيعتنا، فإنه يريد أن يقول إن الثورة تجهل، أو تعارض، الغرائز التى نمتلكها لخيرنا الخاص، أى صنوف، لحنو لطبيعية على أسرننا، وجيراننا، على «الشرذمة القليلة»، مع ضبط صنوف الحنو هذه فى إحساسنا بالعدالة وإحساسنا بالدين (320, 347, 410, V255 II).

إننا لا نرث من الطبيعة، غير أننا نرث نتائج الصنع الإنسانى وفقاً لقوانين الطبيعة ولا تأتى الحقوق الطبيعية، التى يسميها بيرك، باستنكار، «الحقوق

الميتافيزيقية»، إلينا مباشرة، ولكنها «مثل أشعة الضوء التي تخترق وسيطاً كثيفاً، تُكسر من خطها المستقيم، عن طريق قوانين الطبيعة» (II, 334) ومما اسنوحيناها من هذه الملاحظة، قد نقول إن قوانين الطبيعة هي، بالنسبة لبيرك، قوانين الإنكسار إنها قوانين نصف الصرق التي يقلد بها الناس، الذين يصنعون مواضعاتهم الخاصة، ودساتيرهم، أو ملكيتهم، الطبيعة ويتبعونها من حيث إنها طبيعة تدير نفسها دون الرجوع إلى البشر فكما نرى، مثلاً الناس الذين يصنعون الدساتير يقللون الطبيعة في إيجاد انسجام عن طريق نزاع قواها المتنافرة، والبقاء عن طريق نشأة أجزائها المؤقتة وسقوطها «إن الفن هو طبيعة الإنسان»، كما يقول بيري (III 86) توبيخاً للفلاسفة المحدثين الذين يضعون «حالة الطبيعة» خارج المجتمع المدني. إن الفن (وليس الاختيار) هو هبة الطبيعة الخاصة للبشر، بيد أن الهبة لا تُستخدم بطريقة تحافظ على الخصوصية الإنسانية إن كل مجتمع صناعي، مع إن كل صنعة تكون وفق قانون طبيعي، أى أن هبة الفن لابد أن تُرد إلى الطبيعة. ويندهش المرء عما إذا كانت الفطنة هي، فضلاً عن ذلك، ذات سيادة بالنسبة لبيرك إذا كانت لابد أن تعمل «وفق نظام الطبيعة هذا»<sup>(٢٠)</sup>

كما أن القاعدة ذاب السيادة للفطنة هي أيضاً قاعدة من أجل الفطنة إنها تنص على «هذا الجزء الأساسي العظيم من القانون الطبيعي» (II 422) الذي يصف صريقة نمو الملكية والدساتير، ويرسي قواعد قانون الوراثة ومن الغريب أن نقول إن التقادم قبل بيري لم يُنظر إليه على أنه جزء واضح من القانون الطبيعي، لأنه لم يكن يُعتقد أنه يمكن تطبيقه في القانون العام<sup>(٢١)</sup> ولقد استعار بيري المفهوم<sup>(\*)</sup> من القانون الروماني، الذي يعطى للتقادم حقاً في الملكية دون مستند سوى الاستخدام المتواصل الطويل، أو

(\*) المقصود بالمفهوم «لحق المكتسب بالتقادم» وهو ما عبر عنه بيري بقوله «دستوريا دستور مكتسب بطول المدة» إنه دستور ترجع سلطته الوحيدة إلى أنه موجود من زمن لا نذكره، فالعرد أحمق والجماهير أشد حمقاً عندما يتصرفون بلا رؤية، ولكن الجنس حكيم إذا ما أعطى فسحة من الزمن «، ومعنى ذلك أن النظم السياسية ولادة مرور الوقت أصلب عوداً من الحركات الطائشة التي تقوم بها الجماهير على نحو ما حدث إبان لثورة الفرنسية «المراجع»

ينتزعها على الرغم من المسند بعد ترك متواصل طويل وقد تحولت قاعدة القانون الخاص هذه عن طريق بيرك إلى قاعدة لقانون عام يمكن أن ينطبق على الدساتير (ليس على قانون الأمم فحسب) وهكذا ، أصبحت قاعدة الملكية الخاصة قاعدة بالنسبة لحكومة، أي أنها أصبحت «القاعدة الأكثر صلاحة لكل الحقوق. وليس لملكية الخاصة فحسب، بل وأيضاً للحكم الذي عليه أن يصون هذه الملكية»، أعني حقاً ليس مصنوعاً، وإنما هو لسيد للقانون الوضعي، «القواعد المقدسة للتقادم»<sup>(٢٢)</sup> وهذا كانت مشكلة إدخال النظرية إلى المدرسة هي موضوع فلسفة بيرك السياسية، فبن التقادم هو اكتشافه الخاص - ولا بد أن يقول المرء إصلاحه العظيم (١٢٥٧)، لأنه لم يستطع أن يبقى كلمة «حادثة» إن هذا ليس إلا وصفاً لعن الدستور البريطاني كما يزعم، ولكنه جديد من حيث إنه نظرية بالتأكيد والواقع أنه كانت لدى بيرك، كما يقول، «مشاركة تامة» في اللائحة اللارمانية Nullum Tempus عام ١٧٦٩، التي حاول عن طريقها أن يؤسس التقادم من حيث إنه قانون عام في بريطانيا لقد قام بيرك بذلك بفخر في دفاعه لرائع عن نفسه ضد دوق سدفورد، في خطاب إلى اللورد النبيل، غير أنه لم يعلن، بصورة مشابهة، الإصلاح النظري الذي يبرر الجدة القانونية (التي سارت ضد سلطة بلاكستون)<sup>(٢٣)</sup> ولم يلاحظ أن التقادم أصبح قانوناً عاماً في عام ١٧٦٩، ليس عن طريق التقادم، بل عن طريق القانون إن القول بأنه ليس حقاً فحسب، ولكنه الحق الأكثر صلاحة في الملكية، يأتي من الاستخدام الطويل وليس من وثيقة تتضمن أن الحكومة، التي تصدر الوثائق، مقبذة عن طريق الممارسات المتواصلة الطويلة وليس عن طريق مبادئ إن الملكية بالتقادم تتضمن حكومة بدون تأسيس، أو نظرية لأن أفضل حق في الحكم لا يأتي من البرهنة على حق المرء الخاص بأنه الأفضل، وإنما عن صريح ضمن التخلي عن الحقوق المناهضة ومع ذلك فإنه يحتاج إلى نظرية لبيان ذلك، وحتى إذا كن بيرك قد خطا هويلاً لكي يدخلها، حتى لو كانت نظريته مناسب شكل الواقعة بإتقان، فإنه لا يمكن إنكار أن نظريته تعتدي على فطنة السياسي

يتبع التقادم الطبيعة، غير أنها تدخل عليه ما يحسنه ويقول بيرك إن التغير هو «قانون الطبيعة الأكثر قوة . وكل ما نستطيع أن نفعله، وكل ما نستطيع الحكمة

الإنسانية أن تفعله، هو تدعيم القول بأن التغيير يمضى قدماً عن طريق درجات لا تكاد تشعر بها». فالطبعة من جانبها قد تنتج تغييراً عظيماً وسريعاً، غير أن هذا التغيير الذى تحاكيه فى الإجراءات البشرية يولد سخطا مخيفاً وكثيباً «فى أولئك الذين سلبوا، فجأة، من التأثير، وتثير، من ناحية أخرى، أولئك الذين أحبطوا طويلاً» بتيار كبير ذى قوة جديدة» (III 340) إن التغيير لابد أن يوجد، ولكن يجب على الناس أن يستبوهوا إلى أنه يمضى قدماً عن طريق درجات لا تكاد تشعر بها والتغيير الذى لا تكاد تشعر به مشروع لأنه لا يضع القوانين الراسخة، أو الدستور موضع شك أو أنه يمكن أن يجعل التغيير مشروعاً، «إنه يضح فى شرعية الحكومات التى تكون عيفة فى بدايتها» (II 435) وينكر بيرك، متفقاً، كم قلب، مع ماكيافللى فى أن كل الأشياء البشرية تتحرك، وأن الحركة لابد أن تكون عنيفة، أو ثورية ولهذا السبب لا يكون حق التقادم هو نفسه مثل الحق التاريخى أو التقليدى إن التقادم يحدد اتجاهه من الاستخدام المتداول، إذا لم تُغتصب الملكية، أو الحكومة حديثاً إنه يعارض مزاعم تاريخية تطيح بسلطة راسخة، وإنه ينشكك فى البحث التاريخى الذى يؤكد (VI 414)

التقادم هو، إذن، عند بيرك «جزء أساسى عظيم من القانون الطبيعى» ولم يقل تماماً إنه الجزء الأساسى، ولم يحدد المضمون الكامل للقانون الطبيعى بالطريقة الأكثر نظرية مثل الأكويني أو هوبز لقد اُعتنع بأن القانون الطبيعى يفهم بوصفه قابلاً يجاوز التشريع الإنسانى ويفوقه إنه لم يحتاج إلى أن يقو إن القانون الإنسانى يرى بوصفه تطبيقاً للقانون الطبيعى وفى الخلاف بين «شيشرون» وهوبز عما إذا كان «لدى الناس حق فى أن يشرعوا القوانين التى تحلو لهم»، انحاز بيرك إلى شيشرون فى إنكار أنهم يفعلون ذلك ثم يقول إن «كل القوانين الإنسانية، إذا شئت الدقة، إعلاية فقط لأنها قد تعبر النمط والتطبيق، ولكن ليست لديها سيطرة على جوهر العدالة الأصلية» (VI 21-22) ولكن لأن بيرك أدخل التقادم على القانون الطبيعى نفسه، ولم يقل إلا أقل القليل لكى يبرهن على جوهر العدالة الأصلية، فإنه يبدو، فى حقيقة الأمر، أن أسلوب القانون الطبيعى وطبيعته، فضلاً عن جوهره، هو أن يوجه الممارسة إن القانون الطبيعى هو وسيلة أكثر من كونه غاية. لأن التقادم، لكى يستبعد التغيير العنيف والشامل، فإنه يمنع

غايات السياسة من أن تظهر فى السياسة دون أن تحطمها مواد أو ظروف إن التقادم  
فصنة تتبلور فى نظرية وهو من حيث هو كذلك، مراقب على بقية القانون الطبيعى، حتى  
إن القانون الطبيعى لا يستطيع أن يتكلم إلا بصوته الخاص «المبدأ لقانون أسمى» (VI  
(21, VII 99-100, 504) إن الحرية الإنسانية لا تعارض مبدأ إرادة أسمى بل إنها لا  
تستطيع أن تبقى بدون هذه الإرادة وعلى الرغم من أن المجتمع هو نتاج تعاقد بين  
الناس، فإنهم لا يستطيعون أن يعيشوا بحرية إذا كان لهم الحق فى أن يرموا عقداً  
جديداً فى كل جيل، فكل جيل لابد أن ينظر إلى حرياته على أنها «إرث ملك له» (306 II)،  
أى على أنها ملكية بصورة دقيقة لأنه لا يخلق هذه الحريات وقد يغامر المرء فى أن  
يستنتج أن الدستور البريطانى، وليس القانون الطبيعى يشكل مركز فلسفة بيرك  
السياسة. إن القانون الطبيعى هو الأساس، وذلك لأن الدستور، الذى تصنعه الأحداث،  
يحتاج إلى أساس وعلى الرغم من أن الدستور البريطانى قد يكون مدهشاً، فإنه لا  
يشكل الدولة العقلية بالنسبة لبيرك ولكن أساس الدستور يجب أن لا يرى، ولا يشعر  
به، خشية أن يقلب الدستور الذى يقوم عليه

وهنا قد يعترض معترض فيقول إننا ننسى «قوانين التجارة» التى جعلها بيرك،  
فى فقرة من كتابه «أفكار وتفصيلات عن الندرة»، نفورا من كارل ماركس، تتساوى مع  
«قوانين الطبيعة، وبالتالي مع قوانين الله»<sup>(٢٤)</sup> ويبدو أن قوانين التجارة تطور كثيراً  
المشروع الجديد الذى يُعتقد أنه مسئول عن مبدأ التقادم (207, 217, 256 V). والأمر  
هكذا، إلا من حيث إن لتفادم يرحب بالمشروع الخاص ويبرره بدون مستندات أو  
مواثيق من الحكومة بيد أن ملكية التجار المتنقلة، مع القدرات لنشطة التى تخلقها،  
يمكن أن تُضبط، وتبقى متوازنة، كما يعتقد بيرك، عن طريق تأسيس ملكية الأبطال،  
وعن طريق حكم السادة وربط بيرك، بأساس ما فى التجربة الإنجليزية، ودرجة من  
الامل، سمو مصلحة ملاك الأرض معاً، الذى قال عنه، بحق، إنه أوصت به «سياسة  
القدماء العملية» (وبصفة خاصة أرسطو وشيشرون)، بتقرير لا يمكن أن يوجد، إلا من  
حيث إنه هجاء أو استهجان، عند كتاب قدماء «إن حب المكسب، على الرغم من أنه  
يؤدى، أحياناً، إلى زيادة مثيرة للسخرية، وأحياناً إلى زيادة الرذيلة، هو العلة العظيمة

لازدهار كل الدول» (V 313, 342) وبينما تكون مصلحة ملاك الأرض سامية، فإنهم لا يشكلون جماعة منفصلة من الأمة، كما هي الحال في بلدان غير بريطانية، وعلى الرغم من أن بيرك يوافق على الأحكام المبتسرة التي يعيش عليها السادة، فإنه لا يقبل، أو يشارك، ازدهار السيد لأولئك الذين يجمعون المال، فهو نفسه كان يمثل دائرة انتخاب التجار، في برسنول، في البرلمان من عام ١٧٧٤ حتى عام ١٦٨٠ (على الرغم من عدم اقتناع منتخبيه)، وكان نشيطاً في مقاطعته في بيكونسفيلد Beaconsfield، كما تشهد خطابه، في البحث عن مناهج جديدة (وإيرادات أكبر) في الزراعة<sup>(١٢٥)</sup>.

وعلى الرغم من أن المرء قد يربط نظرية بيرك عن القانون الطبيعي بتراث القانون الطبيعي، سواء أكن قريباً من شيشرون أم من لوك فإنه يجب التسليم بأنه لم يجعل هذا الارتباط، أو تبعيته الخاصة بداخل التراث واضح بصورة كبيرة، وإنما الملامح الخاصة للقانون الطبيعي كم يراه هو، إن قانونه الذي يترك السيادة للفطنة، ويعطى السمو للظرف، لأنه لا يحتاج إلى مفارقة الوجدانات التي تهتم بنفسها (بم في ذلك المكسب)، والتي توصف، بالتأكيد، بأنها «طبيعية»، وهو ليس سوى القدرة على تحمل للتحيز، فهو كريم بالنسبة له وبالنسبة لحماية التحيز للسادة، فإن بيرك لم يرد أن يبين أن الدستور البريطاني يدين للتراث الفلسفي، على الرغم من أنه يتردد في أن يعجب من أن مونتسكيو، الذي قدّم هذا الدستور إلى إعجاب البشر، كان رجلاً «لا يصطبغ بصبغة التحيز القومي» (III 113).

يؤكد بيرك عن البريطاني في فقرة من كتابه «تأملات حول الثورة في فرنسا» فيقول «نحن أناس ذوو مشاعر أمة نوحه عام»، ويهنيئ شعبه على عدم تقبله لفلسفة التنوير. ويواصل قوله بأننا نعتز بتحيرنا، «وإذا كنا نلوم أنفسنا كثيراً، فإننا نعتز بها لأنها تحيزاتنا». ويستخدم «رجال الفكر النظري عندنا» (إحدى إشارات المستحسنة القليلة إلى هذه السلالة)، بدلاً من أن يرفضوا التحيزات العامة، بصيرتهم لكي يكتشفوا الحكمة التي تكمن فيها (II 359). إن لتحيز لا يعارض العقل، بل يتحالف معه. إن التحيز يزود بالمشاعر الأمية والطبيعية التي تعطى السمو للعقل لأن «العقل المجرد»



طائش، وفي الوقت نفسه «التحيز ذو تطبيق جاهز في الحالة القصوى»، بينما العقل بذاته متردد، ويذكر إدراك بيرك الواضح أن السياسة لا يمكن أن تنفصل عن التحيز، وأن المجتمع لا يمكن أن يكون عاقلاً ومستنيراً على الإطلاق، نقول بذكر ذلك المرة بأرسطو بيد أن ثقته بأن التحيز يحتوى على حكمة كامنة كافية لا تذكره بذلك فالحكمة الكامنة توجد، بحق، عند أرسطو في الرأى السياسى. ولا توجد في الانعزال غير التناقض الذى يبدو أن بيرك يفترضه فعلى العكس الرأى السياسى، كما يرى أرسطو، يؤكد ذاته ضد خصم موجود أو متخيل إذ أن له طابع المجادلة والمنظرة إن أى ملاحظة ولا نذكر الدراسة النظرية التأملية، لرأى سياسى تكشف عن اختلافات تأخذ صورة التناقضات، وبصفة خاصة الاختلاف النمطى فى لسياسة بين الكثرة والقلة غير أن بيرك يترك التحيز الواضح للتحيز بعيداً عن التفسير وعلى الرغم من أنه يتحدث عن القلة والكثرة غالباً، فإنه لا يشدد على اختلاف رأيهما، لا يشدد على تحيز السيد ضد حكم العامة المبسر فى مقاب استياء الناس ذوى الامتياز ولعلنا نتذكر أن بيرك لا يعتقد أن لدى كل إنسان حقاً طبيعياً، وليست لدى الناس رغبة طبيعية فى أن يحكموا (497 III، 332، 177 II) إن الناس يرضون بأن يدعو حكمتهم كامنة بدلاً من أن يجاهروا بها، ومن ثم تولد الأرستقراطية لتحكم دون أن تجاهر بميزتها الخاصة

نقد اعتقد أرسطو أن الرأى السياسى لا يصبح حكمة إلا إذا خضعت التأكيدات المتحيزة للفحص، وصححت بسبب تحيزها، و تسمت بالصدق من خصومها لقد كتب كنانة «السياسة» كما لو كان يوصل مجادلة أو منظر، وأشار إلى أن رجل الدولة يستطيع أن يطور السياسة على الرغم من عدم إمكان استئصال التحيز عن طريق استنباط المضامين الكامنة المبسرة التى قد تجعله أكثر نفعاً ومع ذلك يشير بيرك إلى أن الحكمة فى التحيز لا تبقى حكمة إلا من حيث إنها كامنة أى أن التحيز يجب أن لا يُشوش، أو أن يشعل المشاعر الطبيعية يبدو أنه يفترض تعاوُن أساسياً بين السادة والشعب عرضة للانشقاق أو النمزق من الخارج، ولكنه غير مثير للنزاع والخلاف. «إن الأرستقراطية لطبيعية» تحكم دون أن تؤكد نفسها، ولذلك دون أن يفرص نفسها ولكن حتى إذا كان ذلك ممكناً، فإن بيرك يغامر بأن يوصى بأنه يجب أن يُترك التحيز غير

مستنير، كما لو استطاع أن يتأكد أن التحيز لا يلدغ على الإطلاق. لقد عرف أن «إرادة الكثرة، ومصلحتها، لابد أن تختلف في الغالب» (325 II) غير أنه اعتقد أنه «يخرج عن قدرة لإنسان... أن يخق تحيزاً». فالملك قد يصنع شخصاً سيئاً نبيلاً، لكنه لا يستطيع أن يصنع شخصاً سيئاً مهنياً»<sup>(٢٦)</sup> إن التطور الطبقي والطبقي للتحيز في آداب السلوك والعواطف يجعله غير ضار عن طريق تعويد السادة والناس على حد سواء على إتباع رغباتهم داخل حدود ميولهم الطبيعية إنه يجب على الفلاسفة والسيسيين أن يتركوا التحيز لكي يمارس آثاره الجيدة دون أن يُعلم

ومع ذلك فإن بيرك نفسه لم يترك التحيز الرفيع كم وجده فهو قد قال دات مرة إن وظيفته الأساسية هي «الوظيفة المحزنة لفتاة مراهقة» وهي أن يوقظ السادة في حزبه<sup>(٢٧)</sup> والتصور الخالص للحزب لدى أسهب بيرك في بيانه في كتابه «أفكار عن علّة صنوف الضجر الحالية» هو مصمون تحيز رفيع يُستخدم في تصحيح تحيز رفيع لقد كان منخر بيرك لنصيحته «كونوا وطنيين، كما لا تنسوا أننا سادة» (379 I) لقد كان من المسلم به، من قبل، في بريطانيا، وفي بلاد أخرى حرة، أن السياسي لا يستطيع أن يكون متحيزاً ووطنياً، وأن التحيز الصريح، لا يمكن أن يكون، من حيث إنه ممارسة منتظمة، ذا مبادئ أخلاقية لقد كن بيرك أول من يثبت العكس، أي أن السلوك ذا مبادئ الأخلاقية في السياسيين لابد أن يكون متحيزاً لا محالة، وأن التحيز ليس ضرورياً في الحالات القصوى في بعض الأحيان محسوب، بل إنه مفيد، وجدير بالاحترام في العمل العادي للدستور ويتمسك بهذه الاعتقادات، الآن، بصورة كلية، وبغير تفكير كما كانت مضاداتها قبل أن يكتب بيرك، ومن حيث إن بيرك كان مسئولاً عن التغير، فإن تنظيره كان له أثر عظيم ولكي يصنع بيرك هذا التغير، لجأ إلى تحيز رفيع «لا ننسوا أننا سادة» لقد نسي أولئك السيسيون (وكان بيرك يضع عينه على لورد شاثام) أنهم سادة يتظاهرون بأن يضعوا الإخلاص الوطني للجمهور قبل كل الصدقة الخالصة، ويتباهون «بفضيلتهم التي تفوق الطبيعة»، من حيث إنها مؤهل مطلوب لوظيفة أعلى «عندما أرى في أي واحد من سادة عصرنا المنعزلين النقاء الملائكي، والقوة، والأريحية، فأنتي أعترف لهم بأنهم ملائكة ونحن في الوقت نفسه لم

نولد إلا لتكون رجالاً» (I 378). ويجب أن يتذكر المرء الفقرة الموجودة في «الفيدرالى»<sup>51</sup> التى تقول «إذا كان الناس ملائكة، فلن تكون أية حكومة ضرورية». وبينما تبرر طبيعة الإنسان غير الملائكية تحمل الطموح فى كتاب «الفيدرالى» فإنها تؤكد، عند بيرك، الحاجة إلى فضيلة رفيعة لكى تعارض طموحاً رياضياً إن الحزب غير رسمى، ومع ذلك حينما يكون جديراً بالاحترام، فإنه لا يعود مستتراً ومتأمراً. ويمد الولاء للحزب، بمصدره فى الصداقة الخاصة والروابط الشريفة بمعيار مرئى للاتساق فى المبدأ إذ أن هجر المرء لأصدقائه يصبح علامة من علامات الوطنية. إن مرونة ماكيافيللى ليست مطلوبة ولا يثاب عليها فى سياسة الحزب الرفيع

إن الفضيلة السيد، عند بيرك، هى المروءة ولا نذهب بعيداً إلى القول بأن المروءة هى الفضيلة عند بيرك إنها الفضيلة التى يزعمها لنفسه فى تقدم الحياة، ويؤكد فى «خطاب إلى لورد نبيل» «ليست لدى فنون سوى فنون الشهامة»<sup>(٢٨)</sup> وهى الفضيلة التى وضعها فى مقابل الحرية التى نشرها الثوار الفرنسيون «إننى أحب حرية شهمة، أخلاقية، ومنظمة»<sup>(٢٩)</sup> وتبى المروءة لبيرك على أنها الشجاعة والفطنة مرتبطتان حتى إن الأفعال الشهمة تكون عرضة للفحص العام دون أن تخضع لرأى عام ولأن المروءة تمتلك خليطاً من الصفة المسيحية، فإنها لا تكون كفواً تماماً للزهو بالشهامة (I, 509, II 438, III 536) لكنها قد تكون أكثر فاعلية فى مقابل الزهو لهذا السبب، ولأنها، أيضاً، تمتلك قوة فضيلة توحد لناس بدلاً من أن ترفع قلة إن الزهو والشفقة المتصنعة هما الرذيلتان اللتان رأهما بيرك فى النظرية الفرنسية عن حقوق الإنسان، ولقد حاول أن يستبدل بهذه النظرية لحقوق «لفعلية» للناس أعنى حقوق الناس الشهماة الذين يستطيعون أن يدعموا الفضائل لقاسمة اللبرالية (V322, 537, 536, 418, 331 II) لقد فقدت المروءة هويتها فى يومنا هذا من حيث إنها فصيلة للذكر لكن بعد أن استنكرت سلطات مختلفة قدر اختلاف توكفيل عن ننتشه رخاوة الديمقراطية ورفقتها، فإنه ليس فى وسعنا أن لا ننظر إلى الفضيلة الأساسية عند بيرك

قضى بيرك، بطل الفطنة الرفيعة حياته السياسية متجاوزاً حدود الفطنة الرفيعة، متطلعاً إلى ما لا يستطيع حزنه أن يراه، حاداً إياه على نشاط غير مألوف على أرض

موحشة غير مناسبة كما أن المرء يقول إنه كرس نفسه لأن يكفل حدود العظنة لرفيعة، ويبعد المتأملين المخربين، ويصوغ الممارسات الدستورية من جديد، مثل الحزب، والمحاكمة البرلمانية، التي تيسر حكم السادة. وبعد أن أعان على تأسيس حزبه - عن طريق تقديم نظرية له، وروح بدلاً من أن يواجهه - تخلى عنه بعد الثورة الفرنسية. ثم هاجمه ولم يستطع رملؤه أن يروا الاختلاف بين الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية، فهم لم يقدروا تفرد الحدث الأخير، الثورة الأكثر كمالاً التي عرفت وتركز فلسفة بيرك السياسية على الدفاع عن دستور حقيقي، وليس على بناء دستور خيالي. وموضوعه هو كفاية، وبالأحرى كمال، العظنة الرفيعة. غير أن دفاعه عن السادة المحبوبين يكشف عن نقائصهم، ربما أفصل من أي هجوم ثوري لأن الثوريين لم يجدوا بديلاً مناسباً للسادة، ولا تمتلكه في حقيقة الأمر. على الرغم من أننا بحثنا عن واحد بين البيروقراطيين، والخبراء الفنيين الحكام، والديمقراطيين ويستطيع المرء، تقريباً، أن يعرف «السادة» عن طريق إضافة كل شيء ينقص في البيروقراطيين، والخبراء الفنيين، والديمقراطيين. ووجهه نظر بيرك المدهشة عنهم أوضح من وجهة نظر نقادهم، لأن عيوب السادة يجب أن تُرى في الحاجة إلى مساهمتهم الخاصة في دفاعهم، وتجاوز هذه المساهمة تحذيرهم من أخطار أن يكونوا متبلدين حتى إنهم لا يحسون بها، ولا تثيرهم بعبارات جميلة ولقد حاول بيرك عن طريق استخدام ما أسماه ذات مرة «بالطاقة المناسبة في حينها لشخص وحيد» (78، V)، أن يحصن حكم السادة لكي يجعلهم أقل عرضة للدمار والهجوم. وكانت النتيجة في القرن التاسع عشر تثبيتهم في المكان، وترسيخهم في حكمهم الفلسفي الجديد المبتسر (أي المحافظون)، وتضييق علاقاتهم، واثقين بالوعد بأن الإصلاح هو وسيلة محافظتهم (أي الليبراليون) ويشهد بيرك، كآرها إلى حد ما، على النقص الضروري للسياسة في منتصف خطبه المهمة وأعماله النبيلة.

## الهوامش

- (1) The Correspondence of Edmund Burke, ed. Thomas W. Copeland, 10 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1958-78) VI:239.
- (2) *ibid.*, V:11335n.
- (3) The Works of Edmund Burke, 8 vols. Bohn's British Classics (London: Bohn, 1854-89), II:430. All parenthetical text references are to this edition.
- (4) See also Works I:501, and Correspondence V:337.
- (5) Works, I:501, see also II:396-454-455 V:342 VI:251, Correspondence IV:36.
- (6) Works, VII:161 see III:16.
- (7) Works II:282 see I:497.
- (8) Works, II:29-56 V:218 Cf. Aristotle, Nicomachean Ethics 6:1144-6:37.
- (9) Works V:317. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 2 vols. ed. J.P. Mayer (Paris: Gallimard, 1952) I:72, 88, 193-201, 247.
- (10) Works, III:54-66, see I:375 II:293 VI:153.
- (11) Works, III:76-78 Cf. Aristotle, Nicomachean Ethics, 2:1106, 36-1107:1.
- (12) Works III:36 see II:313.
- (13) Works, II:440 see George Berkeley, *Alciphron*, II:14.
- (14) Aristotle, *Politics* 3:1274b38-39, 1276b5-6.
- (15) Works, II:308-309, see III:25.
- (16) Works, II:333; see II:109 VI:22.
- (17) Machiavelli, *Discourses on Livy*, I:6.
- (18) Works, II:354 see I:155, III:92.
- (19) See Works II:484, II:86.
- (20) Works, III:87 see I:345, I:369 VI:21.
- (21) Burke's appeal to the authority of Jean Domat (Works, II:422) ignores Domat's refusal to apply prescription to public property, Jean Domat, *Les lois civiles dans*

- l'ordre naturel, I, vii, 5 A Closer anticipation of Burke may be found in David Hume, *A Treatise of Human Nature*, III, ii 3, 10, see also William Paley, *Principles of Moral and Political Philosophy* (1785), VI 2
- (22) Works, V 137, VI 80, 146, see II 493 for Burke's statement of the revolutionaries' argument against prescription
- (23) Works, V 137, Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, II 263-264
- (24) Works V 100 Marx, *Capital*, ch. 24, sec. 6 Marx apparently overlooked the following passage in Burke, which is more congenial to him "Even commerce, and trade, and manufacture, the gods of our economical politicians, and themselves but effects, which, as first causes we choose to worship Works, II 351
- (25) Correspondence, I 165-167, for example
- (26) Correspondence, VI I 130
- (27) Correspondence, III 388-289
- (28) Works, V 125, see II 128
- (29) Works, II 282; see I 323, 370, 376, 451 490 II 287, 308, 339 352, II 438, V 212.

## قراءات

- A Burke, Edmund *Reflections on the Revolution in France*  
 Burke, Edmund. *An Appeal from the New to the Old Whigs*.
- B Burke, Edmund. *Tracts on the Property Laws in Ireland*  
 Burke, Edmund *Thoughts on the Cause of the Present Discontents*.  
 Burke, Edmund *Speech to the Electors of Bristol* (Nov. 3, 1774)  
 Burke, Edmund *Speech on Conciliation with America*  
 Burke, Edmund *Letter to the Senators of Bristol*.  
 Burke, Edmund. *Speech on Economical Reform*  
 Burke, Edmund *Speech on the Reform of the Representation of the Commons in Parliament* (May 7, 1782).  
 Burke, Edmund *Letter to Sir Hercules Langenshe* (1792).  
 Burke, Edmund. *Letter to a Noble Lord*  
 Burke, Edmund. *Four Letters on a Regicide Peace*.



جيرمي بنتام  
(١٧٤٨ - ١٨٣٢)

جيمس مل  
(١٧٧٣ - ١٨٣٦)

قد يوصف جيرمي بنتام Bentham ل . بطرق مختلفة، بأنه فيلسوف سياسى وقانونى، ومصلح اجتماعى، ومؤسس «المذهب النفعى»، ومتفلسف(\*) ويشير المذهب لنفعى إلى وجهة النظر التى تقول إن الفعل إذا كان صواباً، أو خاطئاً فإن ذلك يعتمد على ما إذا كان المرء يعتقد أن نتائجه خيرة أو شريرة . ويشير «الحير» و«الشر» عند بنتم إلى الذات، والالام التى تظهر فى خبرات الموجودات لبشرية الفردية. وتشير كلمة «متفلسف» إلى فئة من المثقفين العقلين الأوربيين من القرن الثامن عشر، حظى بنتام بينهم بنجاح مباشر أكثر مما حظى فى بلده إنجلترا واعتقد بنتام، مثل «فلاسفة لتنوير»، أن الحالة الإنسانية لابد أن تتطور ، لا محالة ، عن طريق التزايد المحض للمعرفة .معنى المعرفة الموسوعية، التى ترتبط بمبادئ محددة لتصنيف المعلومات، ووضعها لكى تعمل من أجل إصلاح المجتمع<sup>(١)</sup> لم يثق بنتام فى التجربة الموروثة، وخصائص النظام السياسى الذى دافع عنه عن طريق الالتحاء إلى قبول تقييدى إذ أن الاعتماد على ممارسة الماضى هو بانسبة له، علامة من علامات الجهل

وبناء على هذا ، فإن الجهل ، عند بنتام، مشكلة لها حل. فترياق الجهل يجب أن تصبح على قدر من العلم الجيد .وبالتالى، ليس من العجب أن يرفض بنتام باحتقار

(\*) يستخدم المؤلف هذا لفظ «aPhilosophe» ، وهو لفظ فريسى كان يطلق على فلاسفة التنوير العرسيين فى القرن الثامن عشر من أمثال روسو، وفولتير، وكوندياك وغيرهم من فلاسفة الموسوعة تمييزاً لهم عن الفلاسفة المحترفين - راجع مثلاً معجم أوكسفورد الفلسفى Oxford Dictionary of Philosophy P. 286 (المراجع)



فكرة الجهل السقراطي إذ أنها تشير إلى الصعوبة الغامضة للوصول إلى أى فهم ثابت، ونهاى للأسئلة الأساسية التي تخص كيف ينبغي عيشا أن نعيش

إن مسألة الصواب والخطأ ، والخير والشر، والجميل والقبيح، يجب أن تكون باستمرار موضع نزاع فى الحياة السياسية كما يرى سقراط على نحو ما صوره أفلاطون فى محاورة (أوطيفرون ٧ج) (\*) ولا بد أن تضع بداية الحكمة، باستمرار، فى الاعتبار هذا الشرط الرصين، والمحدد فى مناقشاتنا بعضنا مع بعض وقد يرتاب أتباع سقراط فى آراء المجتمع السائدة، بيد أنهم لا يطيحون بها بالضرورة ، لأنه من الممكن باستمرار أن يُكتشف أن هذه الآراء تستحق التدعيم وفضلاً عن ذلك ، فإن أتباع سقراط لا يتغاضون عن حجة الحس المشترك التي تقول إنه إذا عارض المرء النظام لساند والمهيمن، فإنه ينبغي عليه أن يكون على استعداد لأن يقول ما هو لبدل الذى يجب على المرء أن يقدمه إن مهمة الفيلسوف هى أن يذكر مشركيه المحاورين بهذه الحاجة إلى أن ينظر إلى بدائل يسر عن طريق المجهود المقبول جيداً باستمرار لإيجاد الضعف فى حجج تُقدم بوصفها حججاً قوية، ويحول الجهل السقراطي صعوبة انسجام البحث عن الحكمة مع مقتضيات صنع القرار السياسى إلى مسرحية درامية

ويسهى بنتام إلى أن هذا لتكتم التقليدى الفلسفى فى غير موضعه، وهو عائق لنطوير علم ملائم للتشريع والحكومة وذلك حول بنتام الاختلاف بين سقراط الفيسوف المحرف، وسقراط الفيلسوف التنويرى إلى مسرحية درامية لحد ربط إطار عمل الفيلسوف التنويرى بالمذهب لنفعى، منتهى إلى ما يأخذه على أنه المفتاح البسيط الذى يحل تعقيدات العالم الاجتماعى

من الممكن أن نكون على علم جيد ، لأنه يمكن تمييز الأساس العام للفعل الإنسانى فى كل ما يعمل به الناس ويقولونه لقد أراد بنتام أن نترجم دلالة الأفعال إلى حسابات

(\*) سافش سقراط فى هذه المحاور مفهومًا أخلاقً عن «البقرى والفحور» مع تلميذه أوطيفرون الذى التقى به فى دهلبر الحكمة ، وكان يعتقد أنه عالم أو العالم بطبيعة لخير والشر والبقرى والفحور إلح ، راجع انترجمة العربية لهذه المحاور بقلم د ركي محيى محمود هى كذب محاور ت أفلاطون، لجنة التأليف والترجمة عام ١٩٦٦ (ل مرجع)

واضحة من الذات والآلام التي تلام هذه الأفعال لكي ينصح لناس في كفاية الوسائل التي يختارونها للبحث عن السعادة لقد حكم بنتام على تقدير الأفعال من جهة صواب أو خطأ موضوعيين مفترضين . فنحن لانستطيع أن نحكم على الأفعال بمعزل عن نتائجها، أو أن نقدر بصورة مستقلة استحقاقات التجارب التي يجدها الناس لاذة. لقد رفض بنتام مجهودات الفلاسفة السقراطيين في أن يقدموا بذلك بصورة دقيقة، ووجدها، كما وجدها خصوم سقراط باستمرار، دافعاً لتوقه إلى الاستمرار في خلق نظام اجتماعي عقلي.

يتضح اتجاه العقل هذا بصورة أكثر من واقعة أن بنتام درس القانون في كلية الحقوق في جامعة أكسفورد، غير أنه لم يمارسه على الإطلاق، إذ أفضت به معرفته بالقانون الإنجليزي إلى أن يزدري عدم دقته، و«اضطرابه» لقد كان التراث القانوني الإنجليزي نفسه «غامضاً» لا يمكن تفسيره بسهولة. وقد عزز انفصال بنتام عنه ولعه بعلم التشريع لقد أصبح ملاحظاً، ثم منظرًا، يحاول أن يغير النظام الإنجليزي، ويزيل الغموض عنه قبل الركون إليه ولكي تكون منظرًا بالمعنى الموجود عند بنتام، يجب عليك أن تحاول أن تلغى إلى الأبد الفلسفة السياسية بالمعنى السقراطي، أي أن تحول كل صنوف الغموض التي ليس لها حل إلى مشكلات بسيطة بحلول قانونية، ويبقى عمله الأكثر فاعلية وتأثيراً «مدخل إلى مبادئ الأخلاق والبشرية» (١٧٨٩) من بين النظام الشاسع لكتابات عن نظام شاسع من موضوعات<sup>(٢)</sup> وقد تجمع خلاصة موقفه من حججه.

يبين بنتام، في هذا الكتاب، المبادئ التي توجه تحديث السياسة والمجتمع، وتغيرهما، عن طريق تشريع يصمم بطريقة علمية . لقد رأى بنتام نفسه قائماً بحملة لتحطيم «التحيز» ، لكي يقيم الروح النقدية ويطورها في المجتمع إن العرف والتراث لا بد أن يصبحا مذنبين إذا لم يستطيعا أن يبرهنا على أنفسهما بأنهما بريئان، ويحررا البشرية من الأساليب والأعراف الجرافية التي ربما قد بدأت بتهاون وإهمال، لكنها أصبحت الآن مصاح محصنة لقلة على حساب البقية لقد رأى حالة الشؤون المعاصرة

بوصفها تكتلاً من الصراع، أعني مبادئ وممارسات غير معززة ولا مسوع لها لا يوجد فيها تمييز بين ما هو ليس عقلياً، وما هو عقلي. إن القانون الإنجليزي يشبه، إذا استخدمنا استعارة شهيرة من استعارات ديكات، منزلاً بني على مناطق كثيرة في مزيج من أساليب هندسية، يعوزها الأناقة والتناسب

«إن القانون العام، كما يسمى نفسه في إنجلترا، أو القانون القضائي، كما قد يسمى بصورة أكثر كفاءة في كل مكان، أى تلك التركيبة المختلفة التى ليس لها مؤلف معروف، ولا مجموعة معروفة من الكلمات تشكل جوهرها، نقول إن هذا القانون هو فى كل مكان الكيان الرئيسى للبنية القانونية: مثل ذلك الأثير الوهمى، الذى يملأ مساحة الكون، لعدم وجود مادة محسوسة. إن قصاصات ونفايات القاضى الحقيقى، العالقة بتلك الأرض الخيالية، تشكل أثاث كل قانون عقلي. ماذا ينتج؟ إن الذى يريد نموذجاً من كيان كامل لقانون يجب الرجوع إليه، لابد أن يبدأ بصنع قانون»<sup>(٣)</sup>.

لقد قال ديكات «ثمة كمال أقل، فى الغالب، فى الأعمال المؤلفة من أجزاء عديدة، صنعتها أيدي أشخاص مختلفين». كذلك المباني التى يخططها وينفذها مهندس واحد فقط تكون فى العادة، أكثر جمالاً وأحسن نظاماً من تلك التى يحاول أن ينظمها كثيرون....»<sup>(٤)</sup> ولأن الكثير من وجودنا يتكون من أجزاء مختلفة من أيدي كثيرة، فليس من الصعب أن نرى، بالنسبة لتصوير المناهج العقلية للتخطيط، أن الوجود مادة خام يجب أن تمزق، وتبنى من جديد من الصفر. ومع ذلك، فإن ديكات، الذى كان، إلى جانب فرنسيس بيكون، المدافع الرئيسى عن المطلب الحديث للمنهج العقلي، قد عثر أيضاً عن حذر يخص «زعم أى فرد معين أن يصلح دولة عن طريق تغيير كل شيء فيها، وأن يقلبه رأساً على عقب، لكى يقيمه مرة ثانية بصورة صحيحة...»<sup>(٥)</sup>.

لقد سلم ديكات بالعنف الممكن، وعدم اليقين اللذين يلزامان الإصلاح الإجتماعى كما أنه سلم بأن العادة قد تحفف أخطاء المجموعات الكبيرة. إن العادة «تساعدنا أن نتجنب، أو نصح بصورة تدريجية»، النقائص والعيوب التى يجد بعد النظر المحض أنه من الصعوبة الحذر منها». ويستنتج ديكات أنه «يمكن تدعيم العيوب

والنقائص باستمرار بصورة أكثر من عملية التخلص منها إننى لا أستطيع أن أستحسن على الإطلاق تلك النفوس القلقة المرتبكة، التى لم يدعها نسب ولا مكانة لإدارة الشؤون العامة، وهى لا تبرح تعمل الفكر فى وضع خطط جديدة للإصلاح. ولو أنه تبادر إلى ذهنى أن فى هذه الكتابة أقل ما يمكن أن اتهم معه بذلك بالحق لندمت كثيراً على السماح بشرها»<sup>(٦)</sup>.

يعبر ديكارت عن درجة من التكتّم الفلسفى الذى يبدو أن بنتام كان مضطراً إلى أن يتغاضى عنه بناء على افتراض هو عدم وجود الحاجة إلى هذا القيد وعندما تقل صعوبات الإصلاح وإذا حدث ذلك، كما اعتقد بنتام أنه بين أن ذلك أمر ممكن، فإن الإصلاح البنتمائى يمكن أن يصبح نتيجة مشروعة للمنهج الديكارتي ولن يعد هناك ما يدعو إلى أن يكون قدوم مناهج حديثة تكفى لأن تجعل الفلسفة، فى نهاية الأمر، بافعة ومفيدة بالفعل أمراً خفياً؛ لأن الفكر والفعل يمكن أن يتحدا معاً. ولقد استطاع ديكارت، خائفاً من «النفوس المرتبكة والقلقة»، أن يعزم على أن يمشى «وحده فى الصوء الخافت»، حذراً وصابراً وباحثاً عن معرفة عقلية، ممهداً الطريق لفيلسوف تنويرى دون أن يكون هو نفسه واحداً من هؤلاء الفلاسفة التنويريين. ويختفى هذا الحذر عند بنتام<sup>(٧)</sup>

لقد تعرت بيئة الحذر الفلسفى، أى يمكن أن تشرع الحالة الموجودة للمجتمع فى أن تبدو غير محتملة ولا تطاق، وبغيضة أمام المنظر، الذى يتأملها، ولا تناسب إعلان تطور أولئك الذين يزدرون العيش فيها. ولم يناصر بنتام المتطور البديل لـ «بلاكستون Blackstone» وإدموند بيرك<sup>(٨)</sup> فقد وجد بيرك الجمال ينتم رأى بنتام القبح : جمال نظام محكم واتفاقي، يعكس أجيالاً من المحاولة والخطأ، وإجازات شرعها عهد قديم. إن المبادئ الاجتماعية المجردة هى، من وجهة نظر بيرك، صور هزلية نزع من سياق، ثم طبقت من جديد، كما لو كانت سيدياً، على الثقافة الخالصة التى أعطت للمبادئ أياً كانت المعنى الذى يمكن أن يكون لها بالفعل ومن وجهة نظر بنتام، كلما تم جمع معطيات، فإنه يمكن بسهولة بناء نموذج بسيط للعالم.

هذا الاختلاف للمنظور عن لتراث القانوني الإنجليزي وعن مشروعية العادات والتقاليد بوجه عام، أمر مهم لفهم كثير من المناقشات في الفلسفة السياسية والقانونية الحديثة، منذ عصر بنتام وبيرك لقد كانت قاعدة القانون تعني، في السابق، أنه في إمكان أشخاص أن تكون لديهم توقعات معقولة بالنسبة لنوع القواعد التي تحكم لمعاملات المطلوبة منهم وقد تطورت هذه التوقعات عن طريق قرارات الحكام الذين عرفت أحكامهم القضائية عن طريق ممرسات مألوفة في الأماكن التي يرأسونها لقد كانت فكرة مصدر مركزي لتشريع منتظم، يعرفه عم للطبيعة البشرية، غير موجودة، وحول بنتام أن يدعمها

وقد أراد بنتام، في تدعيمها ، أن يؤسس إطاراً عاماً من شروط إجتماعية أعتقد أنها تعمل على تطوير الجمهور لا محاله وما يثير الدهشة بصورة أكبر هو أن بسام اعتقد أنه إذا تحقق ذلك في إنجلترا، فإن معياراً ينجد صلح عن طريقه العالم كله "لقد تعلم المشرعون، الذين حرروا أنفسهم من قيود السلطة ، أن يسموا ويرتفعوا فوق ضباب التحيز، ويعرفوا أيضاً كيف يشرعون قوانين لهذا البلد أو ذاك"<sup>(٩)</sup>

إنه لم يقصد أن يخبر الأفراد، بصورة مباشرة، ماذا يفعلون، أي أنه لم يقصد أن يوجه حساباتهم في اتجاهات مثمرة في ظل قوانين تطور أعظم قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس لم يعتقد بنتام ، بالأكيد، أن المرء يستطيع أن يملأ على الآخر سعادته لقد عرف أن النظام الذي يخططه التشريع يشجع على تطوير الاتجاهات والجراءات في العلاقات بين الأفراد، ولكنه لا يحاول ببساطة ، أن يملأ اتجاهات وبواعث فردية، فقد أعتقد أن هذه الاتجاهات والبواعث تختلف بصورة كبيرة بين أفراد مختلفين. وظروف تاريخية مختلفة ومع ذلك، فإن إصلاح تشريع من النوع الموجود عند بنتام يؤثر ، لا محالة، في الاعتقادات الشخصية وعادات السلوك، جاعلاً من السهر بالنسبة للبعض، ومن الصعب بالنسبة لآخرين أن يظلوا في طرقهم المعتادة ويتضمن مبدأ أعظم قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس أن سعادة ما لا تُشبع، ولا تُشبع بالفعل<sup>(١٠)</sup>

يتطلب التشريع حكماً بالنسبة لكيف تناسب مبادئ الأخلاق والتشريع حالات تاريخية معينة ويسنح بنام أن القدرة على صنع أحكام صحيحة وسليمة، هو فن وعلم أيضاً بيد أنه يعتقد أن هناك أحكاماً أفضل، وأحكاماً أسوأ أى تلك الأحكام التى تكون عقلية لأنها تُعرف عن طريق العلم، وتلك الأحكام التى تكون لا عقلية لأنها تُحكم عن طريق التحيز المحض ويمكن أن يكون هناك، باستمرار، نزاع فى ميدان الحكم حول القرارات فى فعل شيء بدلاً من فعل شيء آخر، غير أنه لا يمكن أن يكون هناك نزاع فى سمو الحكم الذى يُعرف علمياً «لأبد من مسايرة التحيز والعادة العمياء» لكن يجب ألا يكونا الحكمين المرشدين الوحيديين إن من يهاجم النحير على نحو لا مبرر له، وبغير ضرورة، ومن يعانى من الناس معصوب العينين ويكون عبداً له (أى للتحيز)، هما معاً يفقدان طريق العقل على حد سو<sup>(١١)</sup> إن علم القانون هو، بالنسبة لفن التشريع، أشبه بم يكونه علم التشريع بالنسبة لفن الطب مع هذا الاختلاف، وهو أن موضوعه هو ما يجب على الفنان أن يعمل به، بدلاً من أن يكون هو ما يجب أن يعمل عليه وليست الدولة بوصفها هيئة سياسية تكون فى خطر من عدم وجود معرفة بالعلم الأول، أقل من أن يكون الجسم الطبيعى فى خطر من جهله بالعلم الثانى<sup>(١٢)</sup>.

وينكشف هنا أحد المعانى المحورية للجوء إلى مدأ المنفعة إن علم بنتام كلى، غير أنه يجب أن يتكيف مع الحالات التاريخية التى يُطبق فيها ومع ذلك فإنه لا يمكن، فى الوقت نفسه، أن يُسمح للحالات لتاريخية بسلطة الاعراض على تطبيق التشريع العلمى وإذا حدث ذلك، فإن التحيز يمكن أن يهيمن على العلم بصورة مشروعة، أو يمكن أن يدعى استبصاراً ليس فى متناول العلم إن التوتر بين العادة والتراث من جهة، والتقدم العلمى من جهة أخرى هو لب الحدل السياسى الحديث ويجب أن ينحل التناقض بين المحافظين والتقدميين لصالح التقدم عن طريق بنتام وأتباعه من النفعيين أى أن يتم تبرير السعى إلى السعادة المعروف علمياً على أساس أنه لم يتم بيان حد يمكن البرهنة عليه تجريبياً على تحقيق الذات البشرية، أو التقدم لقد اعتقد بنتام أن العمل فى إراحة الإنسان بصورة مجردة بدأ فى تراث فرنسيس بيكون، لكنه كان الأمل العظيم بالنسبة بمستقبل

وفضلاً عن ذلك، لم يعتقد بنتام أن التطور الاجتماعى مسألة سرية. إذ أن الغذاء الجيد، والشروط الصحية الجيدة، والتعليم الجيد، والمساواة الكبيرة فى الفرص - كل هذه هى الشروط البسيطة والمرغوبة بصورة واضحة وهى عند بنتام، الشروط الضرورية للسعادة الإنسانية لقد اعتقد أنه فى مقدور قوى المهارة الإنسانية تماماً أن تتجزئ الترتيبات الاجتماعية التى تكون فيها هذه الخيارات المرغوبة متاحة بصورة أكثر وأكثر، إن قوة فلسفة بنتام السياسية مقنعة، فهى تعتمد على الدرجة التى ترتبط بها وجهة نظره عن السعادة بنزعة التفاؤلية عن تأسيس سياسة خطة لتحقيقها بصورة عمية .

وفضلاً عن ذلك ، فإن التقدم فى الميادان المادى سوف يقطع شوطاً طويلاً نحو إيجاد شروط ينقشع فيها القلق الروحى ويتبدد. وليس واضحاً أن هذا الأمر سيكون هكذا إذا مال المرء إلى أن يعتقد أن التمييز بين الإشباع المادى ، والإشباع الروحى هو هكذا حتى إن إشباع أحدهما لا يشبع الآخر، أو أنهما ضدان ومع ذلك، فإن بنتام، متبعاً طريقة التفكير التى يمكن أن ترجع إلى هوبز، لا يرى منهجاً علمياً لتحديد الإشباع الروحى فليس من الممكن أن نجعل الناس فضلاء أو سعداء. غير أنه من الممكن أن نخطط لصنوف من التطور فى الحالات المادية التى ، فيما عدا ذلك، قد ننقص من قدر معنى الخير.

لا يمكن تحديد السعادة الإنسانية، كما يرى بنتام، عن طريق الرجوع إلى خير موضوعى. أو إلى حقوق صبيعية مثل تلك التى نادى بها إعلان الاستقلال الأمريكى، أو الإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان والمواطن<sup>(١٣)</sup>. إن هدف تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس لا يعنى أن سعادة أى شخص معين تخصه هو دون غيره. فمن المحتمل تماماً، فى واقع الأمر، أن المبدأ يؤدى، فى الممارسة ، إلى سياسات يتم فى ظلها الحط من قدر أفكار ما عن السعادة بصورة نسقية، وهكذا يكون المبدأ نفسه مصدرًا للتوتر فى فكر بنتام. واعتماداً على الموضوع ووجهة نظر المرء، قد يبدو إنكار أى سعادة معينة إما خيراً أو شراً وقد يُعتقد ، بوجه عام، أن استبعاد الرق، والأعمال التى يكون أجرها زهيداً خير (على الرغم من أنه لا يكون كذلك بالنسبة لتجار الرقيق،

والتجار المستقلين) ، وقد يُعتقد أن النقل الإجبارى إلى المدارس ، والعمل فى سبيل رد الظلم فى الإبحار أنه سيء بوجه عام (على الرغم من أنه لا يكون كذلك بالنسبة لبعض الآباء وأولادهم، أو للعامل الذى ينوقع المحاباة)، وتبدو حرية الدين، للبعض، أنها جوهرية للكرامة الإنسانية ، وتبدو لآخرين أنها الطريق إلى الإنحطاط الأخلاقى. ومهما حكم الأفراد على هذه المسائل، فإن سياسة اجتماعية تتمكن، مع ذلك، من أن تطور أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، يجب ألا تُبرر بالنسبة لأى فرد معين، أو مجموعة معينة، حتى على الرغم من أنها تقصد، من حيث المبدأ، خير الكثيرين بقدر المستطاع. ويرفض بنتام فكرة صنوف من الحير المطلقة، أو الحقائق الواضحة بذاتها، لأنه يريد أن يدافع عن تحقيق الذات الفردية ومع ذلك فإن التدبير الاجتماعى لتحسين الخير العام وتطويره علمياً يمكن أن يكون له الأسبقية ، بصورة معقولة، على مزاعم الحقوق الفردية

وما إذا كان يمكن حل الصراع بين الواجبات الاجتماعية والرغبات الفردية بصورة مرضية عن طريق مبادئ بنتام ، فإنها مسألة تُترك للباحث المتمعن لى يفحصها بدقة وعناية إن المسألة تكون أكثر دلالة عندما ندرك أن التراث الليبرالى الحديث يشكل كثيراً من تفكيره السياسى عن طريق توازن ملائم بين تدخل فعل الحكومة أو عدم تدخله فى حياة المواطنين وتفترض مسألة المجال الملأ لتنظيم الحكومة، وحدوده أهمية كبيرة. فالقول بأن هذه المسألة أصبحت محورية، هو علامة على لتأثير القوى لطريقة تفكير بنتام

وربما يقوم تأثير طريقة لتفكير هذه على قبول الصراع بين الواجبات والرغبات من حيث إنه دائم ومستمر . وحينئذ لا يكون المرء حراً على الإطلاق فى أن يتهاون فى بذل الجهود لأن يفكر من جديد، ويراجع افتراضاته عن النظام الاجتماعى. ولأن العرف، والعادة يشيران للتحيز اللاعقلى، فإنه يجب البحث عن الترياق فى التطبيق الذى يعنى ذاته لمبدأ لمنفعة على الأفعال والتشريع. وإذا أمكن نخلص أفراد المجتمع من حالتهم الهوجاء غير المتبصرة، وتم تعليمهم، تحت رعاية مبدأ المنفعة، فإنه يصبح



جلىاً أن الأعلبية الكبرى تكون لديها القدرة تماماً على التنظيم الذاتى إنهم يظهرن أن لديهم القدرة على تغيير سلوكهم لكى يظلوا على وفاق مع تطوير الشروط الاجتماعية ومع الوقت ، سنوافق على أن المبدأ العام - الذى يقول إن الموجودات البشرية متساوية ، ويجب أن تعامل بوصفها متساوية - مبدأ صحيح ونتمسك بالاعتقاد الذى يقول إن كل شخص يُعدُّ واحداً وليس أكثر من واحد(\*) وعلى الأكثر، بالتالى، تكون الموجودات الإنسانية، ولابد أن تكون، حرة فى أن تنخرط فى علاقات تعاقدية إرادية ، حسب إدراكهم وفهمهم.

ليس هذك قيد ملازم على استخدام سلطة الحكومة بالنسبة لأعراض الإصلاح الاجتماعى فى مذهب المنفعة لكنه يعنى بالنسبة لبننام، أساساً ، التخلص من القيود الجرافية وقديمة العهد المفروضة على الأفراد وعى ملكاتهم الخاصة فى السعى الفطن وراء مصالحهم لقد كان مرتقياً أن يتحرر التشريع العلمى بتوجيه من المذهب الفردى الديمقراطى. لقد كان متوقفاً أن يفضى إلى ما يسميه جون ستيوارت مل ، الابن الروحى لبننام، بالتطور التلقائى: أى المجتمع المتقدم.

وتحمل رؤية النظام التقدمى هذا معها الاعتقاد المتفائل الذى يذهب إلى أن الاستقرار السياسى لا يعتمد على القيود القاسية ، أى أن الطبيعة البشرية ليست متمردة بصورة لا يمكن إصلاحها، وليست هوائية متقلبة. وليست هناك طبقة معينة من الناس مناسبة بالطبيعة لأن تحكم وقد أدى تأثير وجهة النظر هذه إلى مراجعت ذات دلالة وأهمية للقانون الجنائى الإنجليزى فى القرن التاسع عشر. إذ قل عدد الجرائم التى يمكن معاقبتها عن طريق الإعدام إلى حد كبير مثلاً لقد حوّل بننام التأكيد من العقوبة على فعل ما هو خطأ إلى تعظيم البواعث على فعل ما هو صوب لقد لعب دوراً رئيسياً فى تطوير تلك الصبسية الحديثة التى تمقت محنة الأكم، والتى تأخذ الضرورة ،

(\*) هذا المبدأ ، الشهير عند تقدم موجه نحو طبقة اللوردات الأرستقراطية التى كانت تعتقد أن الواحد منهم يساوى أعداد عفيرة من لطبقات الأخرى (المراجع)

عندما تضطر إلى أن تنزل بها، بوصفها علامة على نقص بطيء في التخطيط الاجتماعي. وقد أفضت ، فضلاً عن ذلك، إلى إصلاح انتخابي رئيسي، يشجع على نموذج من توسيع حق التصويت بصورة أكبر وأكبر.

تتحد هذه الأفكار بأفكار المذهب الليبرالي الاقتصادي، والحرية العقلية، ولتسامح الديني في القرن التاسع عشر في إنجلترا ويجب أن تزال الصواجز الاصطناعية للتجارة، ولابد أن تزال القيود على النقد الحر للحكومة (أعني التشهير المثير للفتنة)، ولابد أن يُمنح كل أولئك الذين طردوا سابقاً من إنجلترا (أي الكاثوليك الرومان، والملاحدة، واليهود) كل مزايا المواطنة لقد تصور بتنام مجتمعاً من أفراد متعاونين. ويجب ألا يُعامل أي شخص بوصفه معصوماً من الخطأ في الرأي، أو الحكم، لأنه لا يستطيع أي شخص أن يعرف، على الإطلاق، أن تصور المرء للحقيقة الواقعية يناظر الحقيقة الواقعية من حيث هي كذلك. ولا يمكن تبرير دعاوى السلطة المطلقة، ودعاوى الحقوق المطلقة. «ما هو شعار المواطن الصالح في ظل حكومة القوانين؟ إنه الطاعة فوراً النقد بحرية»<sup>(١٤)</sup>.

لقد أخذ الفهم العام للسياسة، منذ عصر هوبز، ولوك، التوازن بين الحرية والسلطة على أنه القضية المحورية وقد اعتقد بننام أن علمه السياسي يمكن أن يخلق علاقات تكافلية دائمة بين الحرية والسلطة. وربما يبدو ، اعتماداً على ما تؤكد من خصائص التفكير عند بننام، أنه يتمسك بهذا الجانب أو ذاك. فمن جهة ، لابد أن تكون القوانين أوامر مخططة علمياً لسلطة صاحبة سيادة لا تقمعها نظرية الحقوق الطبيعية ومن جهة أخرى، لابد أن تكون هذه الأوامر صنوفاً من العون المنزهة تساعد الأفراد أن يجدوا الطريق إلى سعادتهم الخاصة وثمة عنف وقسوة في الموقف التشريعي في كلا التاكيدين إن الصانق الأخلاقي والسياسي «لاتزدهر في نفس التربة عن طريق العاطفة إنها تنمو بين أشواك ، ويحب ألا تُقطف ، مثل الأقحوان، عن طريق أطفال عندما يجرون»<sup>(١٥)</sup>.

لقد طالب بننام بعلو الغريزة ، والعاطفه ، «والحسن المشترك» الذي لا نزاع فيه فبدلاً من اكتساب ألفة بأعمال العلاقات الاقتصادية، والاجتماعية، واسياسية المهمة،

بنصح بنتام باكتساب منهج للبحث العلمى يمكن أن يطبق، بعد ذلك، على الحالات الموجودة وبهذه الطريقة يحمى المرء من غواية الممارسات الجارية. إن المرء يحقق، بدلاً من ذلك، انفصالاً فائزاً تحاه المجتمع، وتجاه نفسه بالفعل ولا بد أن يفحص المرء كل الأشياء مع اهتمام بالآليات الكلية التى تكون أساساً لها. ومن ثم يكون من الممكن أن نضبط مصائرنا عن طريق برنامج لإصلاح عقلى - أعنى إصلاحاً لا يكون فقط فرض مصلحة المرء الانانية على الآخرين فى عملية لا نهاية لها من نضال جاهل ومتهور.

إن هدف بنتام، بوجه عام، هو تأسيس «ذلك المذهب» الذى يكون موضوعه تشييد بنية الغبطة عن طريق العقل والقانون»<sup>(١٦)</sup> إن المقدمة الموحدة لعمله هى مبدأ المنفعة . أى «ذلك المبدأ الذى يستحسن أو يستهجن كل فعل أيّاً كان، بناءً على الميل الذى يبدو أنه لابد أن يزيد ، أو يقلل سعادة الجماعة التى تكون مصلحتها موضع الاهتمام ، وإننى أقول كل فعل أيّاً كان، ولا أقول، بالتالى، كل فعل لفرد معين فحسب، وإنما أقول كل معيار للحكومة أيضاً»<sup>(١٧)</sup>. وتسلم الطبيعة بمبدأ المنفعة، لأن «الطبيعة وضعت البشر تحت حكم سيدين صاحبى سيادة هما : الألم، واللذة فبالنسبة لهما فقط نشير إلى ما ينبغى أن نفعله، كما نحدد ما سنفعله»<sup>(١٨)</sup>.

ومن المهم أن نلاحظ أن السيدين صاحبى السيادة ، اللذة والألم لا يحددان ما نقوم به بالفعل فقط، بل يبينان لنا ما ينبغى أن نفعله أيضاً. إن الخطوة الأولى لكى نصبح علميين هى أن نصبح على وعى تام «بمنابع الفعل» . ومع ذلك، يندesh المرء فى الوقت نفسه ويتساءل كيف يمكن أن يكون هناك تعارض بين ما نقوم به ، وما ينبغى أن نقوم به، عى افتراض أن أساس كليهما واحد. ويرد المرء بالقول بأنه، فى مذهب سياسى باق على حاله السيئة يتم تعميم تعريف متحيز لما ينبغى أن نقوم به عن طريق القانون والسياسة، حتى إن ما تعتقد بعض المصالح الانانية أن ما ينبغى القيام به، يُفرض على الجميع

ويعنى آخر، المجتمع غير المؤسس هو تجمع من مصالح ، غير عاقلة، ومرتبطة بصورة غير متساوية، كل منها يتعقب حساباته الخاصة لما ينتج اللذة، ولما ينتج الألم.

إن أشخاصاً قلة يأخذون على عاتقهم بصورة واعية تحقيق هدف هو جعل أكبر عدد ممكن من الآخرين سعداء. ويميل البعض إلى أن يعمموا من وجهات نظرهم عن لغبطة، أو الخير إن الطموحات العامة للبشرية في ظل سيادة الطبيعة تُقَدَّر بصورة لا تكفى.

لكن عندما يكون هناك تقدير كاف، وإذا حدث ذلك فإن الاعتراف المتبادل بالطبيعة، صاحبة السيادة الكلية، يمكن أن تحدث على إحساس أعظم بورطتنا الكلية. ويمكن أن تصبح خطة لتعزيز سعادة أكبر عدد جذابة بصورة أكبر إن التغير في الاتجاه من سعى نحو السعادة لا يتمركز إلا حول الذات فقط هو سعى عاقل؛ لأن الموجودات الإنسانية لا تستطيع أن تعيش منعزلة وفي الحالة الأخيرة، أعنى العيش مباشرة بالنسبة للطبيعة وحدها، لا ينشأ الصراع بين ما نقوم به، وما ينبغي أن نقوم به. وإذا تمثل جزء من الغبطة في العيش في سلام، وأمان، وصفاء الذهن وسط الآخرين، فإنه لاند أن يكون هناك اتفاق، ليس ألياً على الإطلاق، على ما نقبله جميعاً من حيث إنه ما ينبغي أن نقوم به. بيد أن ذلك لا يمكن أن يكون، بالتحديد، ما أفضله أنا أو أى شخص آخر بصورة مستقلة وإذا افترضنا أنه ليس هناك اتفاق على معيار موضوعي لترتيب صنوف الأفضلية المتنوعة، فمن الضروري أن نكتشف وندعم تلك الترتيبات التي تسمح لأكبر عدد من صنوف التفضيل بأن تسعى إليها بلا خلط أو اضطراب وتشجع هذه الترتيبات على حالات تتحد فيها ما أقوم به وما ينبغي أن أريده وبالتالي يُستخدم العقل لكي يرد البشرية نحو اتفاق منسجم مع طبيعته. وإلا فإن الاستدلال غير العلمى الجاهل يفضى بنا إلى صراع مستمر وقلق من كل مجهود لمقاومة تنظيم أنفسنا بهذه الطريقة، «إن كل مجهود نستطيع أن نقوم به لتخلص من خضوعنا، لا يخدم إلا في البرهنة عليه وتأكيد»<sup>(١٩)</sup>.

يعبر مبدأ المنفعة ببساطة وبصورة مباشرة عن سلسلة من برهان مركب ومسهب في تفصيلاته. إنه يقدم طريقة مختزلة لتوجيه إطار عقل كل فرد بصورة صحيحة. إنه يذكرنا بأن المجتمع كيان وهمي، يتكون من الأشخاص الأفراد الذين يُنظر إليهم على

أنهم يشكلون أعضاءه، فما هي مصلحة المجتمع بالتالي ؟ إنها مجموعة مصالح الأعضاء المتعددين الذين يتكون منهم»<sup>(٢٠)</sup>

إن كل فعل عاقل، بالنسبة لبرنامج، يتفق مع مبدأ المنفعة والأفراد الذين يقبلون ذلك خضعون بحرية لقوانين مهيمنة من حيث إنها تتكون بالرجوع إلى المنفعة (التي لا يوجدونها برغباتهم الشخصية)، ويتقنونها من حيث إنها لا تتكون بالرجوع إلى المنفعة «قد يقال إن الإنسان يتحيز لمبدأ المنفعة، عندما يتحدد الاستحسان، أو الاستهجان الذي يربطه بالفعل أو بأى مقياس، عن طريق المير الذي يتصور أنه لابد أن يزيد، أو ينقص سعادة المجتمع»<sup>(٢١)</sup>.

وبعد تفكير وتأمل ، قد يتساءل القارئ مع ذلك، على افتراض شرط برنامج الخاص بالقوة التي لا مفر منها لمبدأ المنفعة، ما اختيارات الأفراد التي يمكن أن نُتخذ باستمرار بسبب الإخفاق في التطابق معها ؟ أو أين تلجأ المزامع، أو الاقتراحات المتصارعة، على حد سواء، إلى مبدأ المنفعة، كيف يستطيع المرء أن يقرر بينها، كيف نميز التصنيفات الملائمة وغير الملائمة للمبدأ ؟

ليس هناك حل مجرد لهذه التساؤلات وليس هناك شيء، عند برنامج. يكون قاعدة صحيحة أو صادقة بصورة مستقلة للأخلاق، أو للقيمة، أو للقانون فما يحسب حسابه لابد أن تحدده مناقشات أولئك الذين لديهم وعى كامل بذواتهم في التزامهم بملاحظة المبدأ إن منهج الوعي بالذات، أعنى اتروى النقدى الداتى أساسى لإنتاج قواعد مفيدة ترتفع فوق التحزب ليست هناك مصالح في المجتمع قد تؤخذ على أنها تعبر عن المصلحة لأفضل للجميع . وليست هناك قواعد يمكن أن تعفى نفسها من إعادة التقدير والمراجعة . وبالنسبة للبعض يبدو هذه الحجج وكأنها تقوم على موقف المذهب النسبى الأخلاقى ويتساءل برنامج عما إذا لم تكن هناك «مقاييس كثيرة مختلفة للصواب والخطأ مثلما يكون هناك أناس كثيرون مختلفون ؟ وما إذا كان نفس الشيء ، فى نفس الشخص ، الذى يكون صميماً اليوم، قد لا يكون (دون التغير الأدنى فى طبيعته) خاطئاً غداً ؟»<sup>(٢٢)</sup>.

ويريد بننام، بإثارة هذه الأسئلة، أن يبين أن علاج الفوضى الأخلاقية ليست هي الاستبداد، وإنما التروى التعاونى إنه يعتقد أن الالتزام الواعى بمبدأ المنفعة هو الطريقة الوحيدة لتحقيق اتفاقات يمكن تدعيمها بوجه عام فهو يعتقد، على العكس، أن اللجوء إلى الحقوق الطبيعية، أو القانون الطبيعى يفترض سلفاً نقاطاً جوهرية، ثم يحاول أن يستخرج الخضوع لها ولما كان بنتام قد أنكر إمكان وجود الحقوق الطبيعية، أو القانون الطبيعى، فإنه يفترض أن هناك مصالح أنانية متكررة بصورة جيدة، أو سيئة وراء كل لجوء إليها لقد اعتقد أن مبدأ المنفعة يذكرنا باستمرار بأن الاقتراحات تنشأ من أشخاص مغرضين من أسهل أن نتعرف عليهم، وتشجعنا، معاً، على أن نقدر قيمتها بانفصال عى ضوء مبدأ أعظم قدر من السعادة

والاتفاق على المبدأ يعنى البحث لىشارك عن اتفاق حول لجوهر، ومع ذلك فإن استخدام المبدأ ينطوى على مفارقة فالهدف هو أن ينتج اتفاقات جوهرية مشروعة، وأن يضع كل الاتفاقات الجوهرية موضع الشك فى نفس الوقت إن كلمة «صواب» لا يمكن أن تكون ذات معنى بمعزل عن كلمة «منفعة»<sup>(٢٣)</sup>.

إن قياس الصواب عن طريق المنفعة يعنى قياسه من جهة مصالح المرء، مع التذكر بأن مصالح المرء يجب أن تُفهم بأريحية، أو من جهة أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. إن كلاً منا يبقى على حق فى تعريف سعادتنا الخاصة، أى أننا لانستطيع أن نخضع أنفسنا لجماعة مختلفة. ومع ذلك، فإن القوانين مطلوبة لكي تربطنا معاً فقد يُغرى المرء مثلاً، بحرارة على أن لا يفى بوعود شخص ما، لكنه قد يقرر، مع ذلك، أن قاعدة الوفاء بالوعد تجلب نتائج أفضل بالنسبة للمجتمع ويستطيع المرء أن يزن السعادة التى يستمتع بها عندما يربط ضبط النفس بالسلام، والنظام، فى مقابل ما يتوقعه من سعادة من السعى الدروب وراء المصلحة الذاتية وسط الصراع والفوضى وعندما يختار المرء قاعدة تحكم المجتمع، فإنه يحسب أنها تساهم، بوجه عم، فى السعادة الكلية العظيمة وأن المرء سيكون أيسر حالاً فى هذا السياق

وعندما يصل المرء إلى هذه النتيجة فإنه يقول، فى واقع الأمر، إنه يجب عليه أن يسلك بطريقة (الوفاء بالوعد مثلاً) حتى إنه يحب أن يرى الآخرين يسلكون أيضاً

بالطريقة نفسها. ويبدو هذا ، بالأحرى ، مثل الأمر المطلق عند كانط. بيد أن بنّام لا يقول إنه يجب علينا أن نرغب هذه القاعدة دون أن تكون لدينا مصالح شخصية فى أن نفعل ذلك. ويمكن التوفّر بين المصلحة الذاتية، واعتدائ الآخرين فى صلب مذهب المنفعة، ولا يمكن حله عن طريق الالتجاء إلى واجب أخلاقى متعال من أجل ذاته. ولا يستطيع المبدأ الكانطى، من منظور نفعى، أن يستبعد النظر إلى النتائج. إذ أن النتائج، بالنسبة للنفعيين، لابد أن توزن حينما تنشأ بين مسارات بديلة ممكنة للفعل. وعندما يسمح الأفراد لكل واحد بأن يعبر عن آرائه، أو يجدون أنهم لا يستطيعون الهروب منها، فإنهم لابد أن يبرهنوا على الاستحقاقات النسبية لمسارات الفعل المختلفة من جهة نتائجها الممكنة<sup>(٢٤)</sup>.

ولقد عبّر سقراط عن صورة مختلفة من أخلاق متعالية عندما قال إنه قضى حياته وهو يحاول أن يكون خيراً بدلاً من أن يبدو أن يكون خيراً (جورجياس ٥٢٧) (\*). ويعنى سقراط كما يصوره أفلاطون بهذا أنه لم يكن مجبراً على أن يقرر ماذا يكون صواباً على أساس تخمينات بالنسبة للنتائج التى قد تنتج فى التابع الزمنى للأحداث. إن نتائج أفعاله كما فهمها - أقريطون، مثلاً، الذى حاول أن يقنعه بأن يهرب من السجن والموت - لم تكن ملزمة بأن تصدق على الحيلة الفلسفية.

وفضلاً عن ذلك، فقد صور سقراط، فى رؤيته للملك - الفيلسوف - حاكماً يستطيع، عن طريق أمر نفسه بالأمر الإلهى، أن ينقل الأمر الإلهى إلى مدينة أرضية. هذه النفس تستطيع أن تعيش فى انسجام مع المدينة السماوية حتى إذا لم يؤسس على الأرض (الجمهورية ٥٩٢)، ويستطيع الفيلسوف ، بالتالى، أن يجاوز الميدان المربك، والمحير للإشارات وصنوف التقليد الذى يكون رسالة السياسى. ولذلك، فإن السعى نحو الحكمة هو السعادة، وإذا كانت السعادة صورة من اللذة، فإن اللذة تضع المعيار الذى نحكم

(\*) عبارة سقراط أن على كل إنسان أن يجتهد أن يكون طيباً بداخله، أكثر مما يجتهد فى أن يظهر أنه كذلك «جورجياس ٥٢٧» (المراجع)

بواسطته على استحقاقات كل الذات الأخرى المفترضة. وهنا تتفصل الاستقامة عن  
المنفعة في رؤية ارتقاء النفس

ويناقض ذلك رؤية بنتام النفعية للتطور الاجتماعي المحايث. إذ أنه ينظر إلى  
البحث عن الخير الأقصى على أنه بحث عن شيء يفترض أنه أفضل من اللذة ويختلف  
عنها، لكنه ليس موجوداً في أي مكان. ويسمى بنتام أفلاطون «الأستاذ الذي يصنع  
اللفو» ، وهو يستبعد بصفة عامة مسألة «الحكام القدماء»<sup>(٢٥)</sup>.

ما أثار حنق بنتام هو الجهود القديم للحط من قدر الأفكار العادية عن السعادة  
واعتبارها «مبتذلة» ولا يمكن الدفاع عن هذا الحط من القدر إلا عند قبول «الخير  
الأقصى» المزعوم بصورة غير نقدية لقد اعتقد أن أي شخص يبحث شخصاً على أن  
يسلك ضد مصلحته، يحاول أن «يخلق في مصلحة في السلوك هكذا، ويجعلك تسلك  
وفقاً لها»<sup>(٢٦)</sup>.

كما أن رفض بنتام «للإرادة العامة» عند روسو ينتج من هذه النقطة، إن «الإرادة  
العامة» هي، عند بنتام، صورة حديثة للمحاولة القديمة لفرض «فضيلة» على الأفراد  
على حساب سعادتهم الخاصة الموهومة ذاتياً. «إن إجبار الناس على أن يكونوا  
أحراراً» هو، بالنسبة لبنتام، تناقض مستحيل ينشأ من إخفاق نظرية العقد الاجتماعي  
في أن تقدم أساساً يكفي ممارسة السلطة السياسية.

لقد رأى بنتام، مثل ديفيد هيوم، أن نظرية العقد الاجتماعي تفترض تعهداً مسبقاً  
بالوفاء بوعد المرء (كما هي الحال في الاتفاق على ترك حالة الطبيعة وطاعة الحكومة)  
وهكذا، فإن العقد ليس هو الذي يخلق الوفاء بالوعد، وإنما الوفاء بالوعد هو الذي  
يجعل العقود أمراً مقبولاً ومعقولاً. إن نظرية العقد الاجتماعي تعبر عن موقف من  
الحكومة لا بد أن يكون قد خرج إلى حيز الوجود منذ فترة طويلة من قبل من حيث إنه  
عادة للطاعة تكتسب عن طريق تجربة فائده ومنفعته. لقد برهن بنتام ، بصورة  
مستقيمة، على أن القانون، مع جزاءاته الخاصة بالعقوبة، لا يخلق حرية، بل يكبحها.  
وما يبرر القانون في أن يفعل ذلك هو تعظيم السعادة الكلية.



لقد ترقع بنتام أن منظوره، عندما يتم قبوله بصورة كلية، سوف يفضى إلى نتيجتين فى الحال الأولى هى أن عدد الاتفاقات الجوهرية يكون قليلاً لكنه يتأسس بصورة راسخة، والثانية هى أنه يتم الإطاحة بكثير من القيود التقليدية الموروثة مما ينظر إليه على أنه نظريات دينية، وأخلاقية، وسياسية، واقتصادية قديمة إن النظام السياسى العاقل هو نظام يوجد فيه تميز دقيق بصورة متزايدة بين ما هو ملزم، وما هو مسألة لتفضيل خاص. ويجب أن يُنظر إلى النظام على أنه لايعتمد على إلزامات قانونية موسعة، بل يعتمد بالأحرى، على التأكيد من الإلزامات الموجودة التى يمكن أن تعرف باستقلال عن مصالح خاصة وفى مقابل تمسك المواطنين المؤكد بالقانون، يمكن أن يمتد مدى اختيارهم الحر فى الميدان الأخلاقى بصورة لا نهائية.

بيد أن الامتداد اللامتناهى للحرية الفردية، إذا تطابق، بالفعل، مع النظام والتقدم، يجب أن لا يرى على أنه يفضى إلى أنانية فظة ولا أدرية مبادلة. هل سنطيع أن نستمتع بتأكيد معقول لاحترام متبادل؟ لماذا يجب على كل شخص أن يهتم بالآخرين؟

يقوم مبدأ المنفعة، كما رأينا، باستخراج أعظم إدراك عن كل ما يفهم بالسعادة، ولا يتطلب منا المبدأ أن نجمع حقيقة تجاربنا الخاصة عن الذات والآلام إنه لا يتضمن أن هناك خيراً عاماً مستقلاً، أو مصلحة لا تنص بها تجاربنا، أو لابد أن تخضع لها بصورة ليس فيها شك

ويقرر بنتام «فى جميع المناسبات» أن المرء يمتلك «الباعث الاجتماعى الخالص الخاص بالتعاطف أو الأريحية»، كما يقرر أنه فى معظم المناسبات، يمتلك المرء البواعث شبه الاجتماعية الخاصة بحب المودة، وحب الشهرة»<sup>(٢٧)</sup> وتختلف قوة هذه البواعث وفقاً لميول الأفراد، وظروفهم، و«وفقاً لقوة قوى الفرد العقلية، وشدة ذهنه وثباته، ومقدار حساسيته الأخلاقية، وسلوك الناس الذين يتعامل معهم»<sup>(٢٨)</sup>

ويتحد الطموح الأساسى للسعادة فى كل فرد بالطموح الأساسى للتشريع، إذا فهم بصورة ملائمة ولا يختلفى هذا الطموح عندما يغيب التشريع، ويمكن أن يُحط

عندما يفرض تشريع سيئ. إن التشريع يجب ألا يستخدم، بالضرورة، لأن يجبرنا على أن نقوم بأفعال مفيدة، أو أن نمنع أفعالاً قد تكون ضارة<sup>(٢٩)</sup>.

وتحاول نظرية بنتام أن تحدد العلاقة بين الأخلاق الخاصة والواجبات القانونية ويكمن فن التشريع في معرفة متى نُشرع، ومتى لا نُشرع

إن الهدف العام لجميع القوانين، أو ينبغي أن يكون مشتركاً بينها، هو زيادة السعادة الشاملة للمجتمع. واستبعاد كل ما ينقص من هذه السعادة.، واستبعاد الضرر

بيد أن كل عقوبة هي ضرر لأن كل عقوبة هي شر في ذاته وبناء على مبدأ المنفعة. ينبغي ألا يتم السماح بها من حيث إنها تعد بأن تستبعد شراً ما أعظم<sup>(٣٠)</sup>

ولما كان بنتام يقرر أن «إملاءات المنفعة ليست أكثر، ولا أقل، من إملاءات الأريحية الأكثر امتداداً وتنويراً (أى الحكيمة)»<sup>(٣١)</sup> فإنه يبدو من ذلك أن ينجم أن إملاءات المنفعة ليست قسرية وبالتالي، تكون الملاذ الأخير إن لمشرعين قد يرفضون أن يشرعوا وقد يكون رفض التشريع بحق، شرطاً مسبقاً لتشريع جيد لكن عندما تكون هنال حاجة إلى تشريع، فإنه يكون واضحاً ودقيقاً، وتكون العقوبة سريعة، ومؤكدة، ومناسبة للإساءة، على الرغم من أنها لا تكون إلا في حالة الضرورة<sup>(٣٢)</sup>. إن «صنوف العلاج غير الفعالة» - لأنها تسبب الألم بدون أن تعالج الشر الذي تُخطط لكي تعالجه - تزيد الشر بدلاً من أن تقلله<sup>(٣٣)</sup>

ولما كان بنتام يرفض اللجوء إلى قواعد أزلية لا تتغير للصواب، فإن الهدف الوحيد للمشرعين يجب أن يكون ضمان لدات الناس وأمانهم ولا بد أن تُفسر كل السياسات، وكل تشريع عن طريق مبدأ المنفعة ولذلك، بما أن الجميع يستطيعون فهم هذا المبدأ، فإن الجميع أهل لأن يقدروا كل تشريع بصورة نقدية. وليس لدى أولئك الذين يمارسون سلطات وضيعة من وظائف الحكومة أى حكمة أخرى سوى تلك التي تُعرض لكل موجود بشرى يفهم اقتصاد الطبيعة صاحبة السددة، ويستطيع أن يستوعب دروس التجربة

بحجج سائدة «إن قوى الطبيعة قد تعمل بذاتها، بيد أن القاضى ، لا يستطيع أن يعمل، ولا يستطيع الناس أن يعملوا، ولا يفترض أن الله يعمل فى الحالة التى نتحدث عنها، إلا عن طريق قوى الطبيعة»<sup>(٣٤)</sup>.

ثم يقدم بنتام نموذجاً للتفكير العقلى للمشروع : وهو أن قيمة اللذة أو الألم ترتبط بصورة مباشرة بشدة ديمومتها، ويقينها، ومباشرتها، وخصوبتها، ونقاها، وعدد الأشخاص الذى يتأثرون بها بالفعل.

«وإذن فلكى تأخذ فى الاعتبار بدقة ، الميل العام لأى فعل، تتأثر به مصالح المجتمع، اتبع ما يلى، ابدأ بأى شخص من أولئك الذين تبدو أن مصالحهم تتأثر بصورة أكثر مباشرة ... انكر كل قيم جميع اللذات فى جانب، وقيم كل الآلام فى الجانب الآخر . . . انكر الأعداد التى تعبر عن ميل جيد، التى يمتلكها الفعل، بالنسبة لكل فرد؛ بالنسبة لذلك الذى يكون ميله بالنسبة له خيراً بوجه عام ... ثم بالنسبة لكل فرد، بالنسبة لذلك الذى يكون ميله بالنسبة له شريراً بوجه عام. خذ المعدل ... ليس هناك شئ فى كل ذلك سوى ما يكون مريحاً، تماماً، لممارسة البشر، حينما تكون لديهم وجهة نظر واضحة عن مصالحهم الخاصة»<sup>(٣٥)</sup>.

وعلى الرغم من أن بنتام لم يصر على أن المشرعين يمضون بجد عن طريق هذه العملية المستمرة، فإنه لم يعتقد أننا نضع هذا النموذج فى الذهن باستمرار لأن لدى كل شخص تحيز لتفضيل بعض الأنواع من اللذة على لذات أخرى

ويتمتع نظام سياسى كهذا ، كما يؤكد بنتام، بثقة متزايدة فى نفسه عندما يجعل الآثار طويلة الأمد للتطبيق الواعى لمبدأ المنفعة نفسها ملموسة. ويكون هذا المعيار أعنى الملكية العامة للجميع، الأساس المشترك للمناقشة، والمناظرة إن المجتمع الذى يعرف المبدأ، يستطيع أن يمارس إرادته السياسية، محتفظاً، ومتغيراً فى عملية مستمرة من التطور الذاتى.

لقد كان جيمس مل J. Mill تلميذ بنتام الرئيسي. وقد قاد الحركة لكي يضع أفكار بنتام موضع التطبيق ، ولا أقل من ابتكار برنامج تعليمي لتربية ابنه، جون سنيوارت مل. لأن يكون التجسيد الحى للمثل النفعية. وكان مل مقتنعاً بأن الإصلاحات البرلمانية الشديدة يمكن أن تتحقق بدون عنف. وأمن بقوة الحجج العقلية فى أن تعبر عن الاستياء العام، وتجنده، دافعة الحكومة، بالتالى، على التغيير. لقد كان الهدف أن يكون كتاب «مقال عن الحكومة» الذى نشر عام ١٨٢٠م بسيطاً، وأن يكون سنداً عقلياً تمت لبرهنة عليه بشدة لحكومة نيابية. ويتم اختيارها بصورة ديمقراطية، يستطيع كل شخص أن يفهمها. وقد اعتقد مل أنه يستطيع أن يكتف الرؤية السياسية ، ويوحدها بين كل قطاعات المجتمع المستبعدة من السلطة السياسية.

يصف مقال مل «الطريق» الذى يجب علينا أن نسلكه لتجاوز السياسات لأرستقراطية التى كانت سائدة. لقد نوسل إلى مبدأ أعظم قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس حتى يربطه بأهداف محددة بالنسبة للمستقبل. ومثل هذه المبادئ العامة «ناقصة من حيث إن الأفكار الخاصة التى نعتقها نُعْن بصورة غير واضحة، وتثار تصورات مختلفة عن طريقها فى أذهان مختلفة، وحتى فى نفس الذهن فى مناسبات مختلفة»<sup>(٣٦)</sup>. ويتغلب الإصلاح السياسى على هذه العيوب والنقائص.

إن مهمة الحكومة الوحيدة هى «أن تريد الذات إلى أقصى درجة، وتقل الآلام إلى أقصى درجة، التى يستمدّها الناس من بعضهم البعض» (ص ٨) ويأمرنا قانون الطبيعة بأنه يجب على الناس أن يعملوا لكي ينفو عى فيد الحياة وتقضى الندرة إلى الضرر، والنزاع، والمنافسة على السلطة بعضهم على بعض لكي يضمنوا مصالحهم ولأنه ليست هناك حكومة تأخذ عى عاتقها توزيعاً عادلاً «للمواد الزهيدة للسعادة»، فإن السلطة السياسية تستخدم لكي تدافع عن الأغنياء ضد العمال (pp.48-49) إن المصدر لرئيسى للثروة هو العمل وإذا لم يستطع العمال أن يحتفظوا بنسبة الكبيرة مما ينتجونه، فإنه سيكون لديهم دافع قليل لأن يعملوا، ولا بد أن يُقهرُوا، أو يُستعبدوا ولا يمكن أن تكون نتيجة ذلك سوى الاستبعاد المنظم للكثرة عن طريق القلة من المشاركة فى أعظم قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس

لا بد أن تُخصط الحكومة من جديد ضد هذه النتيجة لا بد أن تكون لديها السلطة الضرورية لأن تقوم المصالح الخاصة ومع ذلك، عندما تتحقق هذه السلطة، فإن «كل المسائل الصعبة للحكومة ترتبط بوسائل كبح أولئك الذين توضع في أيديهم السلطات الضرورية لحماية الجميع من الاستغلال السيئ لها» (p.50)، إنه سيكون سوء حظ عظيم للإصلاح أن يستبدل مفترساً قديماً بمفترس جديد

ومع ذلك ، يجد مل أن الأشكال التقليدية للحكومة - أعنى حكومة الكثرة، والقلّة، وحكومة الشخص الواحد - لا تفعل ذلك. فحكومة الكثرة، أعنى الحل الديمقراطي، تتطلب أن يجتمع المجتمع كله وهذا أمر غير عملي بالنسبة للسكن الكادحين الذين يفترض أنها تحمهم وحتى إذا كانت عملية تجميع المجتمع كله قابلة للتنفيذ، فإن هذه التجميعات تتميز بسرعة التقلب، أى أنها لا تكون مناسبة لأن ترشد عمل الحكومة

كما أن حكومة القلّة - أى الحل الأرستقراطي ، تفشل، فالأرستقراطيات الورثية «تحرّم من الدوافع القوية للعمل» إنها ربما تكون ناقصة القوى العقلية: لأن «القوى العقلية هي نتاج العمل» (P.53) إن الأرستقراطيين هم المرشحون الأوائل لأن يقبلوا موقعاً مفترساً من الشعب والصورة الملكية عرضة لنفس الاعتراضات لأن القلّة ذات السلطة نحاول باستمرار أن «تقهر الغاية التي توجد الحكومة من أجلها» (P.54)

ويتساءل مل، بصورة بلاغية، هل نحن مجبرون على النتيجة الكئيبة وهي أن الحكومة ضرورية، على الرغم من أنه ليس هناك شكل من أشكال الحكومة يمكن قبوله ؟ ألسنا ببرهن، متبعين هوبز، على أنه كلما كان عدد الحكام قليلاً، كان نصيب خيرات البقية منا الذين يطالبون به صغيراً، وتكون الأوليغاركية، أو الملكية، بالتالى، شرّاً أقل ؟ ربما حتى صاحب السيادة الواحد، ولطلق يكون حلاً عفوياً، ولسوء الصالح، يبدو أن التاريخ يزود بأعداد متساوية من أصحاب السيادة لفضلاء والأشرار

ولا يقف الأمر عند هذا الحد فصاحب السيادة المطلق لا بد أن يخشى التمرد باستمرار من جانب رعاياه، لأنهم ليسوا خرافاً، بل هم موجودات تفكر، وتحس. إن الحاكم المطلق لا يستطيع أن يفترض على الإطلاق أن الشعب خاضع ذليل بصورة

كبيرة إنه يبحث عن تأكيد أكبر وأكبر للنظام والانضباط ولا يحدث ذلك لأن صاحب  
السيادة يختلف عن الآخرين، بل لأن منطق العلاقات البشرية سوف ينطبق على كل  
شخص في نفس الموقف

إن السلطة وسيلة لعاية والعاية هي كل شيء، دور استثناء، يسميه الموجود  
البشرى اللذة، وإزالة الألم والوسيلة العظيمة لبلوغ ما يحبه الإنسان هي أفعال  
الأشخاص الآخرين وبالتالي فإن السلطة في دالاتها الأكثر ملاءمة، تعنى الضمان  
للاتفاق بين إرادة شخص واحد وأفعال الآخرين ونحن نفترض ، أن ذلك ليس قضية  
محل خلاف ونزاع ، ولذلك ، فإن السلطة على أفعال الأشخاص الآخرين لحدود لها  
بالفعل في عدد الأشخاص الذين نمدها إليهم، ولا حدود لها في درجتها على أفعال  
كل شخص (pp. 56 - 57)

وطالما أن السلطة يمكن أن تصبح عاية في ذاتها، فإنه لاينجم عن ذلك أنه كلما  
كانت المجموعة التي تحكم قبلة ، كان خطر ، لاستبداد التعسفى قليلاً وفضلاً عن ذلك،  
بينما قد يحاول الحاكم أن يدعم السلطة عن طريق توزيع الجزاءات التي تنتج لذة، فإنه  
من المحتمل أن يتم البحث عن أمان أكبر في «الوسيلة ، لأعظم» للإرهاب (p.59) بيد أن  
الإرهاب يتغذى على نفسه وربما أصبح أكثر تطرفاً وأكثر انتشاراً وتغلغلاً إن السلطة  
تميل إلى أن تستعبد، أي أن الحكومة غير المقيدة لابد أن تستعبد أولئك الذين تهدف  
إلى خدمتهم والرغبة مطلقة العنان هي رغبة غير مقيدة «فالأفعال التي تنتج من هذه  
الرغبة غير المقيدة هي المكونات التي تُصنع منها الحكومة السيئة» (p.63)

وكثيراً ما يفترض بديل، ويقال عنه أنه يوضح عن طريق بنية الحكومة البريطانية  
الموجودة عندئذ، وهي حكومة مختلطة، تضم كل الأشكال الثلاثة من الأشكال البسيطة  
 ويفترض ذلك أن الملك، والأرستقراطية، والشعب، هم الإرادات الثلاث المنفصلة، يتحد  
كل منها في السعي نحو مصالحه الخاصة، يسعى كل منها نحو مصلحته الخاصة إلى  
أقصى درجة عن طريق علم الطبيعة الإنسانية، كما أرساه مل ولا يمكن استبعاد إمكان  
ارتباط مصلحتين ضد المصلحة الثالثة ويعتقد مل، في واقع الأمر، أن هذا أمر لا  
متناص منه إن السلطة لا تُوزع بصورة متساوية على الإطلاق، فليس هناك توازن

طبيعى للقوى. إن الدس يميلون، بوجه خاص، إلى أن يغالوا - أو يبخسوا - فى قوة مصلحة بعضهم البعض، ويفعلوا وفقاً لسوء إدراكاتهم. إن الأمور البشرية تتغير باستمرار، وليست هناك اختلافات فى الموهبة، والحظ، لا تظهر نفسها. ويخلق النجاح قوة ودافعاً نحو صنوف التفاوت العظيمة والعزيمة بين المصالح إن نظرية الضوابط، والتوازنات «خيالية» و«وهمية» (p.65)

بيد أن النتيجة الأكيدة هى ارتباط الملكية والأرستقراطية ضد الديمقراطية وقد تختلف مصالحتهما، لكن لا تريد إحداهما أن تفرق عن طريق القوة الديمقراطية. ويجد مل أنه لامناص من أن الناس سوف يطفون إذا لم يتم إنخال احتياطات أخرى ونصل مرة أخرى إلى إمكان أن الناس، الذين تكون مصالحهم هى الأكثر امتداداً فى المجتمع، لا يستطيعون أن يحكموا، ولا يحمو أنفسهم

ولامكن أن يكون العلاج سوى خلق جماعة نيابية نستطيع أن تحكم الشعب فى ظل ضوابط، وتمنع فساد النواب أيضاً ولا بد أن يُسلم للجماعة النيابية بالسلطة المطلوبة للقيام بمسئوليتها، كما يجب أن «تحل المصلحة الشخصية تطابق مصلحة المجتمع» (P.67)

ويعنى ذلك، إذا تحدثنا بصورة عملية، تأكيد أن سلطة مجلس العموم البريطانى تستطيع أن تتصدى لسلطة مجلس اللوردات التى ترتبط بسلطة الملك. ويبدو هذا الجانب من الإصلاح مل بسيطاً، على الأقل، فى التصور. وما هو أكثر صعوبة هو مسأله كيف نقيم مجلس العموم بون أن نجعله ذنباً جديداً يحل محل الذئب القديم.

لا بد أن ندرس خطه التمثيل بدقة وعناية. أولاً، يجب أن يكون الممثلون أو النواب أعضاء فى المجتمعات التى ينوبون عنها لا بد أن يعرضوا النتائج التى تنتج عن سوء الحكم. إن الفاعلية تمنع بقليل السلطة، بيد أننا نستطيع أن نقلل طول فترة الممثل أو النائب فى المنصب لكى نضمن أنه يعانى تبعات القرارات التى يأخذها عندما يكون فى المنصب. ولا بد أن تُرفض المناصب الموروثة، أو التعيين فى وظائف مدى الحياة، ولكن يجب الإقرار بالانتخاب من جديد (أى يجب أن تكون هناك جزاءات للخدمة المخلصة، ويجب ألا تكون هناك فقط عقوبات على الفعل غير المرضى فى الوظيفة). لكن لا بد أن

يكون اختيار النواب نفسه ممثلاً للمجتمع. وهذا يعني أن الامتيازات لابد أن تمتد (على الرغم من أن الأطفال والنساء يُستبعدون على أساس اتحاد مصلحتهم) إن الذكور الناضجين في سن الأربعين على الأقل، الذين يخضعون لشرط الملكية المتواضعة، هم «النواب الطبيعيون للسكان كلهم». وقد اعتقد مل أن ذلك هو الاقتراب الأفضل من جماعة نيابية ليست كبيرة جداً، وتتمتع بدوافع قليلة لاستغلال الأقليات ويجب ألا يكون هناك تمثيل خاص للمصالح العاقلة مثل ملاك الأرض، والتجار، أو لصناع. ويجب ألا يكون هناك تمثيل خاص للوطناء العسكرية، أو القانونية.

لكن هل هذا التخطيط الجديد للحكومة النيابية يُحدث تغييراً في النظام القائم، ويحطم الملكية، ومجلس اللوردات؟ وسواء بقي النظام القائم والملكية ومجلس اللوردات أم لا، فإن أساس القرار لا يعد موجوداً في تبجيل عادة أو لعرف. إنه لا يتم الاحتفاظ بها إلا إذا كانت فروعاً ضرورية ومهمة لحكومة جيدة» (P.83). لكن على افتراض تفسير مل الخاص لمنطق المصالح المتدفسة، كيف نستطيع أن نتوقع تقديرًا منصفًا لهذه المؤسسات؟ إذا افترضنا فقط كما افترض هو أن الجماعة المشرعة التي تم إصلاحها منذ عهد قريب تمثل، في واقع الأمر، مصلحة المجتمع كله حتى إنه لا يحكم على شيء تفحصه من أجل إصلاح ممكن عن طريق أي معيار آخر سوى مصلحة المجتمع كله وحتى إذا تم الاحتفاظ بهذه المؤسسات القديمة، فإن معناها ووظيفتها لابد أن يتغيرا

إن مل واضح في إنكار أي اعتماد من جانب الشعب على توجيه أرسطراطي. وبالتالي يجب الحكم على الملكية، والأرستقراطية عن طريق منفعتها الإدارية. وفضلاً عن ذلك، فإن مل واثق بأن جماعته النيابية لا يمكن أن يكون لها شر من «الشروع عمدا» الموجودة في الحكم الأرستقراطي التقليدي. إنه لا ينظر إلى مسألة «طغيان الأغلبية» كما فعل ماديسون(\*) في مقالة في مجلة «الفيدرالي» (١٧٨٨) وكما فعل توكفيل في

(\*) جيمس ماديسون (١٧٥١ - ١٨٣٦) الرئيس الرابع للولايات المتحدة الأمريكية كتب مع هاملتون وحاي Jay سلسلة من المقالات نشرت عام ١٧٨٧، ١٧٨٨ تحت عنوان «شرح لدستور الجديد»، وقد سبق أن مررنا مقال كامل عن فيدرالي (المرجع)



كتابه «الديمقراطية في أمريكا» (١٨٣٥) إن كل شيء ينهض ، أو يتدهور، بناء على نجاح إصلاحه النيابي في التحايل على القانون الطبيعي نى السلطة الممتدة بلا حدود ويجب على السلطة المشرعة الجديدة أن تميز مصلحة الجميع وتدعمها

يعتقد مل أن هذا الإصلاح السياسى يمكن أن تكون له كل الآثار النافعة للإصلاح الدينى الذى سبقه . إن سلطة التأويل الشخصى للكتب المقدس، بدون توجيه كهنوتى «قدعير» ، تماماً ، حالة الطبيعة الإنسانية. ورفع الإنسان إلى ما قد يسمى مرحلة جديدة من الوجود» (p.88)

وإذا كان الأمر كذلك فى المسائل الصعبة جداً لتأويل الدينى، أفلا يكون من الأسهل كثيراً لكل شخص أن يفهم مصلحته الخاصة ؟ إن الفضيلة السياسية هى الفطنة، والفطنة هى خاصية أكثر عمومية للناس الذين ليست لديهم امتيازات الحظ أكثر من الناس الذين يخضعون تماماً لإدارتهم الفاسدة . إن سلطات الحكومة تُعهد إلى العاجزين ، الذين لديهم مصلحة فى حكومة حيدة بصورة أفضل مما تعهد إلى عاجزين لديهم مصلحة فى حكومة سيئة (pp. 88 - 89)

يؤكد مل أن نسبة الحمقى إلى الحكماء هى تقريباً نفسها فى الطبقات الأرستقراطية ، وفى الطبقات الديمقراطية، وبالتالي، لا يتغير الوحد النسبى لحق والحكمة فقط لأن الديمقراطية حلت محل الأرستقراطية فى السلطة إن المنزلة المتوسطة للمجتمع أى الجزء الأكثر ميلاً للفطنة «متضمنة» تماماً فى القطاع الديمقراطى ويخضع أولئك الذين هم تحت الطبقة المتوسطة لتأثير الطبقة المتوسطة وهكذا، فإن هناك مصدراً طبيعياً لقيادة السياسية الفطنة فى القطاع الديمقراطى

لا يمكن أن يكون هناك شك فى أن الطريقة المتوسطة ، التى تعطى للعلم، والفن، وللتشريع نفسه زخارفها الأكثر تمييزاً، وتكون المصدر الرئيسى لكل ذلك الذى يعظم الطبيعة الإنسانية ويهذبها، هى ذلك القطاع من المجتمع الذى يقرر منه الرأى فى النهاية، إذا كان أساس التمثيل ممنداً إلى أقصى درجة وستكون أغلبية كبيرة من الناس الذين يكونون تحت هذا القطاع على يقين من أنها توجه عن طريق نصيحته وقوته (p.90)

تتوسط الطبقة المتوسطة بين الفقراء والأغنياء، وتمدنا بالنموذج الأمثل به للسلوك  
السياسى والشخصى الصحيح

وهكذا ، فإن مقال مل هو حجة قوية، من الناحية البلاغية، على الإصلاح  
الانتخابى، وهو يجلب السلطة، كما وعدنا، ذلك العنصر فى المجتمع الذى من المحتمل  
أن يوحد مصالحه مع مصالح الجميع، ويصبح التأويل المناسب لحساب اللذة والألم عند  
بنتام فى سياسته تشريعية ممكناً بدوره

أما إذا كان من الممكن أن تتحول القوانين الطبيعية للتنافس الإنسانى، الذى  
يؤكد مل بدون قيود، إلى ميزة عن طريق هذا الإصلاح الآلى، فإن هذا أمر يجب أن  
ينظر فيه بدقة وعناية وما إذا كانت السلطة الطبيعية التى يزعمها مل للصبة المتوسطة  
تبدو، عن طريق منطق حججه الخاصة، تعسفية لمكوناتها، فإن هذا أمر يجب أن ينظر  
فيه أيضاً وفصلاً عن ذلك، فإن صنوف التفاوت فى شدة التعهد بين المصالح قد لا  
تفضى إلى فعل تشريعى فطن، بل إلى كل مصلحة حكومة ضاغطة من أجل تفضيل  
منافسيها، وإلى توسط للمصالح ويظهر الصراع بين القيادة العاقلة الضرورية لأن  
تشرع بصورة عمية، ومتطلبات الأفراد والجماعات لأن تتحرر وتطور نفسها كما يرونها  
مناسبة، وراء حجج كتاب «مقال عن الحكومة» الوثقة بنفسها

## الهوامش

(١) يشير بنثام في مقاله عن المذهب لفقي نسخة قديمة إلى عمل هلفتيوس الأكثر شهرة والذي يأخذ عنوان عن الروح sur L'esprit (١٧٥٨) في هذا العمل تم الشروع في تطبيق مبدأ المنفعة على استخدامات عملية ولتوجيه السلوك الإنساني، في المجري العادي للحياة، يتكون ارتباط بين الفكرة التي ترتبط بكلمة «سعادة» وأيضاً بين الفكرة التي ترتبط بكلمة «سعادة» والأفكار التي ترتبط بكلمتي «لذة» و«لم» على حد سواء. والآن هناك أفكار كثيرة ترتبط بكلمتي «المنفعة» و«مبدأ المنفعة» أفكار لا يمكن أن يكون إلا موجودة باستمرار، ومؤلفة للأدهان غير المنتبهة بصورة كبيرة. وعبر الملاحظة، والمتقفاً قليلاً ويستمر بنثام في مناقشة أهمية كتاب فرنسيس بيكون «تقدم المعرفة Advancement of Learning» ، ودي ألبير، والموسوعيين الفرنسيين، ومقالات هيوم السياسية، لتفكره. وعندما يتحدث بنثام عن شهرته الخاصة في فرنسا، فإنه يلاحظ أنه منح تكريماً أعظم في ذلك البلد الأجنبي، أكثر من بلده هو - Deontology together with A Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism, ed Amnon Gold worth (Oxford Clarendon Press, 1983) pp 290, 311

(2) Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation ed J H Burns and H L A Hart (London and New York, Methuen Univ Paperback-edition, 1982) (Hereafter cited as PM)

عندما يحدث بنثام عن هذا العمل عام ١٨٢٩، وصف نفسه هكذا «لأنه كان يصنع نصب عييه، للآلام واللذات باستمرار، في طابع مبدأ المواد التي يتكون منها لذة البشر، فإنه يعهد بأن يصوغ القائمة الأولى التي حاولت أن تصاغ في نوع المقالات التي تسمى بالمواعث تلك المواعث التي تلازمها اللذات والآلام المباشرة العديدة وتفسرها والباعث ليس شيئاً سوى الخوف من ألم ما أو الأمل في لذة معينة Articles on Utilitarianism, p 293 II

(3) PMI, Preface, p 8

(4) Descartes, "Discourse on the Method Of Rightly Conducting the Reason", in the Philosophical Works of Descartes, Trans E S Haldane and G.R Ross (Cambridge, Cambridge Univ Press, 1972) Vol I p 87).

(5) Ibid, p. 89

(6) Ibid pp 89-90.

(7) Ibid, p 91

(8) for Bentham's general attack on Blackstone one should consult A Fragment on Government, in the Collected Works of J. Bentham, ed John Bowring (repr New York Russell & Russell, 1962) Vol. I, pp. 221 - 295.

(9) Of the Influence of Time and Place in Matters of Legislation, In *ibid*, p. 180, Col. B

(١٠) يعترف بنثام في مقاله عن المذهب النفعي بمشكلة تتعلق بعبارة «أكبر عدد» إذا كان لديك مجتمع يتكون من ٤٠٠١ نسمة، وبقلت كل وسائل السعادة إلى ٢٠٠١ وتركت ٢٠٠٠ مدون شيء (تركبهم مستعبدين)، فإنه يتضح أن أكبر عدد يمتلك أكبر عدد من السعادة، وسيكون المجتمع ناشئاً لقد رأى بنثام أنه يمكن ساءة استخدام المبدأ لكي يعقل الاصطلاح المنظم لجموعات مثل الكاثوليك الرومان في بريطانيا العظمى، أو البروتستانت في إيرلند، (p 310)

وتعارض هذه النتيجة مقاصده تماماً «فكيف يمكن إنكار أن يكون مبدأ بركسي، من حيث إنه الغاية الصحيحة الوحيدة والتي يمكن تبريرها للحكومة، أعظم قدر من السعادة لأكثر عدد، مبدأ خطيراً؟»  
 لكل حكومة، يكون أعظم قدر من السعادة لواحد معين غايتها الفعلية، أو هدفها العظمى «A Fragment on Government, p. 272, explanatory Footnote, Col. A.

(11) Of The Matters of Legislation, p. 180, Col. B

(12) PML, Preface, P. g' see also the Preface to the First edition of A Fragment on Government (1776) in works Vol. I, p. 226 Col. A.

(13) See Anarchical Fallacies being An Examination of the Declarations of Rights issued during the French Revolution, in Works, Vol. II pp. 489-534

(14) A Fragment on Government, p. 230, Col. A

(15) PML, Preface, pp. 9-10

(16) PML, Ch. I, p. 11

(17) PML, Ch. I, p. 12

(18) PML, Ch. I, p. 11

(19) *ibid*

(20) PML, Ch. I, p. 12

(21) PML, Ch. I, p. 13.

(22) PML, Ch. I, p. 16.

(23) PML, Ch. I, paragraph 4, p.p. 15-16

(24) Bentham argues that we ought to keep our promises because "such is the benefit to gain, and mischief to avoid, by keeping them, as much more than compensates the mischief of so much punishment as is requisite to oblige men to it," and this is "a question of fact, to be decided. by testimony, observation, and experience" A Fragment on Government p. 270, col. B

- (25) Deontology, in Deontology together with A table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism pp. 134-147
- (26) A Table of the Springs of Action, in *ibid.*, 26
- (27) PML, Ch. XVII, p. 284
- (28) *Ibid.*, pp. 284 - 85
- (29) *Ibid.*
- (30) PML, Ch. XIII, p. 158
- (31) PML, Ch. X, p. 117.
- (32) PML, Ch. XII, *passim*
- (33) PML, Ch. I, XVII, p. 288.
- (34) PML, Ch. III, p. 37.
- (35) PML, Ch. II
- (36) James Mill, *An Essay on Government*, ed. Currin Shields (New York: Liberal Arts Press, 1955), p. 47. All parenthetical text references are to this edition

## قراءات

- A. Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Edited by J. H. Burns and H. L. A. Hart. London and New York: Methuen University paperback, 1982.
- Mill, James, and others. *Utilitarian Logic and Politics: James Mill's "Essay on Government" Macaulay's 'Critique' and the Ensuing Debate*. Ed. Jack Lively and John R. S. Oxford University Press, 1978.
- B. Bentham, Jeremy. *A Fragment on Government*, in *The collected Works of Jeremy Bentham*. Ed. John Bowring. Vol. I, pp. 221-295. Repr., New York: Russell and Russell, 1962.
- Bentham, Jeremy. *Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*. Ed. Amnon Godworth. Oxford: Clarendon Press, 1983.

## جورج فلهلم فردررش هيجل

(١٧٧٠ - ١٨٣١)

أكثر كتابات هيجل السياسية أهمية هو كتابه «فلسفة الحق»<sup>(\*)</sup> من جهة، وبعض المقالات مثل تلك المقالات عن الدستور الألماني (١٨٠٢)، وعن لائحة الإصلاح البريطاني (١٨٣٠) من جهة أخرى وسنقتصر هنا على مناقشة فلسفته السياسية، على الرغم من أهمية أعماله الأكثر عملية وترتبط فلسفته عن الحق، أو بالأحرى فلسفته عن الدولة، بطريقة غير عادة بتعاليمه الفلسفية كلها، لأن مذهبه أكثر «نسقية» من مذاهب معظم المفكرين الآخرين ويتضح ذلك في المجلد الضئيل لعرضه والدولة التي يصفها هيجل هي عمل عقل أزلى كما يقدمه في كتابه «عم لمنطق»، و«موسوعة العلوم الفلسفية»<sup>(\*\*)</sup> سد أنها نتاج التاريخ الكلى أيضاً كما يتعقبه هيجل في كتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ»<sup>(\*\*\*)</sup>. وفي التحليل الأخير، لا يمكن أن ينفصل العقل والتاريخ، كما يرى هيجل، إذ أن فض العقل لنفسه يوازى مسيرة التاريخ الكلى، أو أن العملية التاريخية هي عقلية أساساً ولذلك، لا يريد هيجل أن يؤسس دولة مثالية وإنما يريد أن يرد اعتبار الدولة الحقيقية بأن يبين أنها عقلية<sup>(١)</sup>. ورد هذا الاعتبار موجه إلى نوعين من الخصوم

(\*) للكتاب ترجمة عربية قام بها د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦ (المترجم)

(\*\*) للكتاب ترجمة عربية قام بها د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦ (المترجم)

(\*\*\*) للكتاب ترجمة عربية قام بها د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦ (المترجم)

فى مقابل موقف الوعى الأخلاقى والدينى ، أو العقلى الذى يحاول أن يلجأ إلى الحياة لباطنية ، ويرفض «صوت واحتدام» الحقائق السياسية الواقعية، فإن هيجل يبرر الحياة السياسية بما هى كذلك. إن الفرد يكتسب، بداخل الدولة، وعن طريقها، حقيقته الواقعية، لأنه بداخلها وعن طريقها، فقط يصل إلى الكلية ولا تستطيع الدولة أن تعمل بصورة كلية إلا عن طريق إصدار قوانين. ولا تستطيع الأخلاق، التى تسعى إلى الكلية، أن تصبح فعلية إلا عن طريق تجسدها فى مؤسسات، وعادات، وإن العادات، أو الأخلاق الاجتماعية Morals هى «حياة الدولة فى الأفراد»<sup>(٢)</sup> إن الفرد يجاوز أنانيته البدائية التلقائية فى إخلاصه للدولة، لأن نشاط الدولة الخاص بالتعليم هو الذى يقدم له التدريب والتعليم ويكرر هيجل، وهذه النظرية فى ذهنه، رد فيلسوف فيثاغورى على أحد الآباء عندما سأل عن أفضل طريقة لتربية ابنه تربية أخلاقية، فأجابته بقوله «اجعله مواطناً فى دولة (ذات) قوانين صالحة»<sup>(٣)</sup>

وعلى الرغم مما قد يُعتقد على أساس نصوص هيجلية معينة، فإن رد الإعتبار هذا للدولة يجب ألا يُفسر بوصفه تأليهاً لها صحيح أن الدولة، إلى حد كبير تشكل، عند هيجل، «غاية نهائية» للفرد الذى يجد فيها حقيقة وجوده، وواجبه، ورضاه ، وصحيح أن الدولة تشكل التحقق الفعلى، أو ظهور ما هو إلهى فى العالم الخارجى، فإنها ليست إلا غاية نهائية للفرد إلى لحد الذى تكون غايتها الخاصة هى حرية ورضاه وفضلاً عن ذلك، فإن 'خلاق النفس الفردية' ، أو الدين، لها قيمة لا نهائية مستقلة عن الدولة. إن الفرد يجاوز فى الدولة مستوى أفكاره ورغباته الخاصة، والشخصية ، ووجوده المحض الذى يسميه هيجل العقل (الروح) الذاتى. فعن طريق الدولة يتعلم الفرد أن يجعل رغباته كلية، أى يضعها فى قوانين، ويعيش وفقاً لها. إن الدولة حقيقة واقعية وليست مشروعاً أى أنها يمكن أن تُعاش ويمكن تصورها. وعن طريق الدولة وحدها يأخذ الفرد مكانته فى العالم أى أنه يتعلم بوصفه مواطناً ما هو معقول فى رغباته وهذه هى مرحلة العقل (الروح) الموضوعى بيد أن «ظهور» ما هو إلهى أو «التحقق الفعلى» «لما هو إلهى» ، أعنى للمطلق ، أو للعقل، لا تكون الدولة، ولا يُستفد عن طريقها. فالدولة تقدم العقل (الروح) المطلق وتجعله ممكناً فقط. إنها مصدر

لفن، والدين، والفلسفة، لتى تجاوز، بمعنى ما الدولة وعندما يتحدث هيجل عن الدولة بوصفها إلهية، فإنه يصر فقط على أنه يجب احترامها فى بيان أنها تلهم بالعقلانية، أعنى أنه على الرغم من أخطائها الظاهرية، وحدوتها، فإنها على ما ينبغى أن يكون

ولذلك، لابد أن يدافع هيجل عن عقلانية الدولة الواقعية ضد الرومانسيين الذين صنفوا عن السييسة بساطة، وضد اليوتوبيين والمصلحين كذلك الذين نصرفوا عن لدولة الواقعية (أى الموجودة فى عالم الواقع) مفضلين دولة مثالية. وليست وظيفة الفلسفة أن تعلم الدولة كيف ينبغى أن تكون، بل أن تعلم الناس كيف ينبغى أن تفهم الدولة إن الفلسفة لا تستطيع أن تجوز الحقيقة الواقعية لزمانها، وإنما تستطيع فقط أن توفق بينها وبين نفسها فى عقل يعرف مثل «الوردة فى صليب الحاضر»<sup>(\*)</sup> ليست وظيفة الفلسفة أن تحترع ، أو تنعد بل أن تبين الحقيقة الإيجابية التى أخبرت بها الحقيقة الواقعية من قبل

وهكذا يريد هيجل أن يبين العقلى فيما هو غير عقلى إنه لايريد أن يكتشف الماهية الضرورية للدولة وراء التفاصيل الممكنة فحسب، وإنما يريد أيضاً أن سبن أن ما يظهر على أنه غير عقلى فى الدولة نفسها ، يعمل بصورة غير واعية نحو انتصار العقلى ، وهو يريد أن يبين أن ما يظهر متناقضاً سيصبح منسجماً فى النهاية ، وأن اللعب الأعمى لانفعالات، أو أفعال معينة ينتهى بالضرورة بحلول النظام السياسى العادل بصورة كلية. والمتطور تماماً. ولذلك يفضى الشر إلى الخير، والانفعالات إلى العقل، والتناقض والصراع إلى مركب ، وسلام

والدولة ، مفهومه على أنها كل منسجم ومتميز، هى التى تجعل هذا المركب ممكناً. ولكى يعبر هيجل عن العلاقة بين الكل المفصل الذى لا يكون شيئاً بدون أجزائه،

(\*) عبارة هيجل هى « هما وردة هنا مقعر » والوردة هى رمز للمرح والبهجة والمتعة، ويريد هيجل أن يقول إن من وظيفة الفيلسوف أن يجد البهجة والمتعة فيما هو حاضر باكتشاف العقل الكامل فيه» انظر فى ذلك هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة د إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى، ١٩٩٦ ص ١١٥ ( لترجم)



والأجزاء التي لا تكون شيئاً بدون الكل، يتجه إلى تشبيه الكائن الحي، وبصفة خاصة الجسم الإنساني، الذي لا يكون لكل عضو فيه وجوده الحقيقي الصحيح إلا في الوظيفة الخاصة التي يؤديها داخل الكل، كما يتجه إلى تشبيه البناء الهندسي بالكاتدرائية الغوطية ومفارقة هذا التفصيل هي أنها نتيجة لعب قوى غير واعية وينتهي تعهد هيجل المزدوج في هذه المفارقة، وينظرها فكرة «دهاء العقل» إن الدولة تظهر بوصفها نتيجة نهائية، وشرط مسبق فهي نتيجة فعل الأفراد، ولعب الانفعالات، لكن بناءها، حالما يتكون، يظهر بوصفه واقعة أولى، وأولية، بينما يُفسر أصلها بوصفه واقعة تجريبية وحارجية فقط «إن الدولة نتيجة نهائية تحتفي فيها الواقعة التي تجد فيها أصلها هي عمل الأفراد»<sup>(٥)</sup> والقول بأن هؤلاء الأفراد - سواء أكان المرء يعني بذلك جمهور الناس الذين يتعقبون مصالحهم الخاصة، أو الأشخاص العظام الذين يقومون بأفعال بطولية - هم أنوات، بصورة غير واعية - لحظة تجاوزهم، وتناقض أهدافهم الواعية غالباً، أي أن القول بأن فعل قوى غير عاقلة تكون صرحاً هندسياً يكون صورة العقل الأزلي، هو ما يُعنى «دهاء العقل»<sup>(٦)</sup>، الذي يبرهن على عقلانية التاريخ وهذا ما يسمح لفلسفة التاريخ بأن تنتهي في فلسفة سياسية، وبالعكس ما سمح للفلسفة السياسية بأن تحول نفسها إلى وصف لدولة نهائية، ومتطورة تماماً

الدولة مغطورة على الصراع، وهي، بدورها، مسرح، وأصل الصراعات الممكنة الكثيرة ويصدق ذلك على الدولة لأنه يصدق على الإنسان نفسه<sup>(\*)</sup> فالإنسان لا يرفع نفسه إلى مستوى الإنسان في عزله، بل في معركة لحد الموت من أجل «الاعتراف» إنه يوجد لنفسه، أي أنه لا يعي نفسه، أو لا يعي حريته الخاصة إلا بالقدر الذي يُعترف

(\*) يتميز الإنسان عند هيجل عن موجودات الطبيعة بأنه «وعى ذاتي» لكنه من ناحية يحتاج إلى من يعترف له بهذه المكانة الفريدة، ولا قيمة من ناحية أخرى لاعتراض حقيقة الموجود، فاللهم أن يعترف له إنسان أي وعي ذاتي آخر - بهذه ليزة إلا أن هذا الوعي لذاتي الآخر بحثاً بنوره إلى عترف مماثل، ومن هنا يشب بينهما صراع لحد الموت (لكن لا أحد منهم يرغب في موت الآخر بل في «عزله» والطرف الذي يحزن يتحول إلى عبد، أما من يرغب في مواصلة الصراع حتى نهايته فإنه يصبح السيد، ولقد انحل هذا الصراع مع اثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان حيث أصبح كل فرد «سيداً» (للمراجع)

به، بوصفه وعياً أو حرية، عن طريق وعى آخر، أو حرية أخرى إن كل إنسان يرغب في أن يعترف به الآخرون، دون أن يعترف بهم بدوره إن كل إنسان لا يبرهن على أنه حر، وعلى أنه، بالتالي إنسان لا بالقدر الذي يستطيع أن يسلب وجوده الطبيعي من أجل الاعتراف، مغامراً بحياته من أجل المكانة. إن النضال من أجل الاعتراف هو، بالتالي، حياة، ونضال مميت. ولهذا السبب الخالص، فإنه ينتهي بعدم مساواة إذ أن أحد الخصمين يفضل الحياة على المكانة، أو الحرية. إنه وفاق، مندفعاً عن طريق خوفه من الموت العنيف، على أن يعترف بالآخر، دون أن يصر على أن يعترف به إنه يخضع للآخر. ومن ثم يظهر الإنسان، بالضرورة، من المعركة من أجل الاعتراف إما بوصفه سيّداً، أو بوصفه عبداً إن حقيقته الواقعية هي، من ثم، اجتماعية أساساً، وحتى سياسته لأن «النضال من أجل الاعتراف، والخضوع للسيادة هما الظاهرة التي تنشأ منها حياة الناس الاجتماعية، وهما بداية الدول»<sup>(٧)</sup>

الصراع بين السيد والعبد سابق على الدولة. إن له نفس المكانة في صياغة هيجل مثل المكانة التي تكون لحالة الطبيعة، التي هي نقيض الدولة المدنية في صياغة هوبز ويترك بصمته، كما هي الحال عند هوبز، على الحقيقة الواقعية السياسية التي تنتج. إن الدولة، عند كليهما، تنشأ من العنف لأن لعلاقة الأولى بين الناس هي علاقة صراع، تضع العاطفتين الأساسيتين الزهو (أو الرغبة في الاعتراف)، والخوف من الموت العنيف بيد أن علاقة السيد والعبد، بعيداً عن الوقوف عند انحصار السيد، تحدث جدلاً يكون منفعاً محركاً للتاريخ الإنساني إذ أن السيد يجبر العبد على أن يعمل من أجله وتتخلص حياة السيد، العاطلة أساساً، في طلب الاعتراف، أعني طلب المكانة، ولجد، عن طريق الحرب إنه لا يعمل، فهو لا يتصل بالأشياء مباشرة، أما العبد، من جهة أخرى، الذي يعد الأشياء لكي يشبع حاجات السيد، فهو الشخص الذي يغير الطبيعة كما يغير نفسه عن طريق العمل إنه يرجئ تحطيم الشيء (عن طريق الاستهلاك) في إعداد العمل، ويرجئ إشباع حاجاته الخاصة من أجل إشباع حاجات السيد «إن العمل هو رغبة مكبوتة»<sup>(٨)</sup>، إنه يعمل عن طريق أفكار مجردة، أعنى عن طريق مشروع يجب أن يتحقق بالفعل إنه يشكل العالم الخارجي الذي يكتسب اتساقاً

خاصاً به، ويحمل بصماته، ويشكل ذاته بأن يفصل نفسه عن غرائزه، وبأن يصبح متمرساً بأفكار عامة مجردة، ولغة، وفكر. وهكذا يتكون، عن طريق عمل العبد، عالم التكنولوجيا والمجتمع نفسه من جهة، وعالم الفكر، والفن، والدين، من جهة أخرى ومن ثم فإن موقف العمل، والخوف من الموت العنيف، أعنى الموقف العادي موقف العبد، وموقف البرجوازي من حيث إنه يعارض الموقف البطولي والأرستقراطي هو، تماماً كما هي الحال، عند هوبز، أساس مجتمع هيجل وفضلاً عن ذلك، بينما يكون للفراغ مكانة أعلى بالنسبة للفلسفة السياسية الكلاسيكية من العمل، لأن تعارضهما يعكس ذلك التناقض بين النظرية والممارسة، عند هيجل، فإن التفكير والكلى يكونان في جانب العمل، ويتصور الفراغ بأنه مولع بالحرب بصورة أساسية

بيد أن ذلك ليس تعويضاً يكفي للعبد، فهو لا يزال غير راض، تماماً كما هي الحال بالنسبة للسيد، إذ لم يحصل أى منهما على الاعتراف الذى يصبو إليه، أعنى الاعتراف بوجود وعى حر آخر. ومن ثم يسمر الصراع، ومن وظيفة الدولة أن تحه والتوفيق الذى يجب أن تحدثه الدولة نو شعبتين فمن جهة، تؤسس الدولة على التبادل إذ يعترف مواطنوها كل منهم بالآخر، إنه أساس الاعتراف المتبادل الذى يهدف إليه السيد والعبد، بون جوى ومن جهة أخرى، تجد الدولة بداخلها لحظة (أو عنصر) العمل، والحاجة، ولحظة التضحية والحرب ويبدو هذا التوتر في صورة التعارض بين «المجتمع المدني» و«الدولة»، بين «البرجوازي» و«المواطن». ومشكلة الدولة الحديثة هي، بدقة، أن تتحمل اللحظتين، وتوفق بينهما، أعنى أن تحقق التآليف بين وجهة النظر الأرستقراطية، ووجهة النظر البرجوازية، أو في التحليل الأخير، بين السيد والعبد

إن جميع الصراعات الكامنة في علاقات الفرد، والأسرة، والمجتمع، والدولة ترد في النهاية إلى تعارض أساسى مستقر في إرادة الفرد، أعنى صراعاً تكون جذوره منزلة الفرد في الدولة. إن الصراع هو، بمستويات متنوعة، بمثابة التناقض بين الفردى والكلى، بين الإرادة الخاصة والإرادة لعامة، المصلحة الخاصة والمصلحة العامة،

البرجوارى والمواطن، إشباع الحاجات والتضحية، الحقوق والواجبات، الانفعالات والعقل، الجوانية السلبية والإيجابية، الوعى النقدي وقبول القانون، ويوجه عام بين ما يسميه هيجل «بالحرية الذاتية» (مثل الوعى الفردى، والإرادة التى تتبع أهدافها الخاصة)، و«الحرية الموضوعية» (أعنى «الإرادة العامة الجوهرية»). إن الدولة عند هيجل، من حيث إنها «حرية متعينة»، هى اتحاد هذين العنصرين من حيث إن الفرد يرضى بمعرفة الكلى من حيث إنه قانون، وأخذ الدولة من حيث إنها عاية. يقول هيجل إن «اتحاد الجزئى والكلى فى الدولة هو الذى يعتمد عليه كل شىء»<sup>(٩)</sup> ويتم التعبير عن «وحدة غايتها الكلية النهائية هذه، والمصالح الجزئية للأفراد» فى واقعة تذهب إلى «أن عليهم واجبات للدولة تتناسب مع الحقوق التى يمتلكونها من قبلها»<sup>(١٠)</sup>. ويسمح تبدل الحقوق والواجبات هذا بأن تشكل الدولة بالتالى «شمولاً هادئاً». ولاند أن يُعترف بحق الصرية الذاتية بطريقتين هما من حيث إنه حق خصوصية الذات فى أن تُشبع حاجاتها، ورفاهيتها، ومن حيث إنه حق الوعى فى عدم الاعتراف بأى شىء لا تستحسنه بصورة عقلية. بيد أن الخصوصية يجب أن تكيف نفسها مع الكلى، ومع الحياة الجمعية، ولا يعرض الوعى النقدي وجود سلطة، وحكومة، ودولة منظمة للخطر.

ولا يلبي هذا الشرط، بالطبع، إلا الدولة الحديثة أما بالنسبة للماضى فهناك نماذج تاريخية تكفى لبيان الأخطار التى يجب التغلب عليها وقهرها لكى تتحقق الدولة العاقلة إن نقص العالم اليونانى ودماره، كانا، من وجهة النظر السياسية، نتيجة لسوء فهمه لمبدأ الجزئية<sup>(\*)</sup>. إن «حق خصوصية الذات، حقها فى أن تُشبع، أو بمعنى آخر، حق الحرية الذاتية، هو محور ومركز الاختلاف بين العصر القديم والحديث»<sup>(١١)</sup>. لقد عاش اليونان بصورة طبيعية، ومباشرة، لما هو عام، أو لما هو جوهرى، أعنى للوطن «وقد نؤكد فيما يخص اليونان أنه لم يكن لديهم وعى فى الصورة الأولى، والحقيقة لحريتهم فقد كانت تسود بينهم عادة العيش من أجل وطنهم دون تأمل أبعد»<sup>(١٢)</sup>. ولذلك

(\*) هذا ما يعييه هيجل أساساً على جمهورية أفلاطون أعنى غياب الفرد أو مبدأ لجرئية - راجع «أصول فلسفه الحق» (المراجع)

لم يكن هناك مكان للذاتية فى أى صورة - مثل الحق فى إشباع الحاجات الخاصة، وحق الرفاهية (إذ أن البحث عنها لم يخص إلا العبيد)، مثل حق الحرية فى اختيار المهنة، وفى تحديد المكانة الطبقية، أو مثل حق الوعى النقدي الذى يشعر بالحاجة إلى تأسيس ارتباطه بنظام الحكم السياسى، وفعله الأخلاقى على العقل. لقد ظهر التطور المستقل للجزئية، أو الحرية الذاتية، على العكس، فى دول اليونان بوصفه مبدأً معادياً، وبوصفه تحطيماً للنظام الاجتماعى لقد تزامن ظهوره فى الدول القديمة مع فساد الأخلاق، وهو لعلّ الأسمى لانتهيارها وتدهورها<sup>(١٣)</sup> وقد عُرفت الفردية فى الإمبراطورية الرومانية، ولكن بصورة مجردة، وخارجية فقد انحلت الدولة من حيث إنها كل عضوى «فكل الأفراد هبطوا إلى مرتبة الأشخاص العاديين، المتساوين بعضهم مع بعض، يمتلكون حقوقاً صورية، ولرابطة الوحيدة التى تربطهم معاً هى . الإرادة الذاتية المحددة النهمة التى لا تشبع»<sup>(١٤)</sup> وهذا يرجع إلى الانقمار إلى تكوين الحياة الأخلاقية العينية وتنظيمها بوجه عام، التى تربط السيد والرعايا معاً

وفى صورة أخرى، وفى سياق يختلف أتم الاختلاف، نجد اللوم المزدوج للنجرىد، والتعسف الذى يرتبط بعدم وجود التنظيم فى إشارات هيجل إلى فرنسا. فالثورة الفرنسية تمثل إنجازاً رئيسياً بصورة مطلقة، أعنى التصميم على وضع التفكير أو العقل أساساً للدولة إنها حلول مبدأ الوعى الذاتى، ومعها، مبدأ لحرية، ول مساواة، وحقوق الإنسان والمواطن. بيد أنه تم تصور هذه المبادئ، التى تنتمى فى ذاتها إلى الماهية الخالصة للدولة الحديثة، فى صياغة مجردة وفردية، لم تترك مجالاً للتنظيم والحكومة، أو لأى شىء عيبى إن تحقق هذه الحرية السلبية والمدمرة، اتى تريد أن تمحو كل تمييز، وكل تجديد، هو إرهاب لا حد له، «لأن أى مؤسسة أياً كانت هى خصم للوعى الذاتى المجرد للمساواة»<sup>(١٥)</sup> ولما كانت المحاولات إلى الديمقراطية فى الدول الكبيرة والمتطورة لا يمكن أن تفضى إلا إلى تجريد، ولما كانت «الحكومة تكون هناك باستمرار»<sup>(١٦)</sup> فإن الليبرالية الثورية تُدان بأنها فى صف المعارضة باستمرار وبعد نابليون، الذى فهم، بصورة صحيحة، ضرورة المبادئ التوفيقية للثورة مع سلطة دولة منظمة، ظلت الحياة السياسية الفرنسية فى حوزة التناقضات التى اكتفت أمة هيمنت

على حياتها مقولات مجردة فقد كنت هناك معارضة مستمرة من جانب السياسيين للأشخاص نوى المبادئ ، ومن جانب الحكومة للشعب.

وطالما أن الشعب لا يُنظم في دولة، ولا تنظمه دولة، فإنه لا يكون سوى تجمع من إرادات جزئية، ولا يعرف ما يريد»<sup>(١٧)</sup> إنه لا يستطيع أن يتحدث إلا بصورة تعسفية، أعنى بطريقة تضر كل تنظيم

لا يمكن تأسيس تنظيم راسخ مع هذه الصورية للحرية، ومع هذا التجريد، إذ أن الميول الجزئية التي تأخذ بها الحكومة تجد نفسها تعارضها الحرية بصورة مباشرة، لأنها لا تكون سوى تجليات للإرادة الجزئية، وتكون، من ثم ، تعسفية إن إرادة الجماهير تدمر الكهنوت، وما كان تعارضاً حتى الآن يظهر على المسرح بوصفه الحكومة الجديدة ولكنها تجد، من حيث أنها حكومة الآن، معارضة من جانب الجماهير، الكثرة ضده، وبهذه الطريقة يستمر التغير والقلق<sup>(١٨)</sup>

ولذلك ينكر هيكل أن الاعتراف بالحريات الفردية، والحقوق ، والمساواة القانونية، يفصلي أن تفضي إلى الديمقراطية

إن الإقرار بأن كل شخص وفرد يجب أن يشارك في اتخاذ القرارات السياسية ذات الاهتمام العام على أساس أن جميع الأفراد هم أعضاء في الدولة، وأن اهتماماتها هي اهتماماتهم، وأن من حقهم أن ما يتم فعله يتم بعلمهم وإرادتهم - هذا القول يعادل الاقتراح بوضع العنصر الديمقراطي بدون أي صورة عقلية داخل الكيان العضوي للدولة، في الوقت الذي لا تكون فيه هي دولة إلا بفضل امتلاكها لهذه الصورة فقط، إذ بها وحدها تصبح الدولة كائناً عضوياً<sup>(١٩)</sup>

إن الفرد يجب أن لا يوضع في الاعتبار السياسي إلا من حيث إنه يحتل مكانة محددة في هذا الكائن العضوي ويجب ألا يضر إمكان أن يصبح كل شخص عضواً في الطبقة الحاكمة، أي المساواة القانونية ، التمييز الاجتماعي، وينبغي ألا يضر الرأي العام، أي إمكان أن تسمع السلطة صوت كل شخص، سلطة لدولة، ونوابها الأكفاء

ولذلك يرغب هيجل في إيجاد مركب من «التحرروالاحترام» من الانفعال والأخلاق، ومن المبادئ الثورية، وضرورة النظام السياسى. إن الدولة الحديثة يجب أن تمثل، من الناحية التاريخية، مركباً للدولة Polis (التي يجب المحافظة فيها على الوحدة، وعلى ثقة المواطنين المتبادلة، وارتباطهم بالكل)، والمجتمع الليبرالى ذا الاقتصاد السياسى (الذى يجب المحافظة فيه على التنوع، والتميز، وإشباع الحاجات الفردية، وتحقيق الكلى عن طريق إرادة الفرد الحرة) ويريد هيجل، من الناحية الفلسفية، إيجاد مركب من الأخلاق الكلاسيكية (أى ما هو جوهرى وعينى) والأخلاق الكانطية المسيحية (أو ما هو داخلى ومجرد)، ومن سياسة أفلاطون، التى تقوم على أولوية العقل والفضيلة، وسياسة ماكيافيللى، وبيكون، وهوبز، ولوك، التى تقوم على تحرير الانفعالات وإشباعها.

وبسيلة هذا المركب هى التاريخ. فموضوع التاريخ، وغايته هو الكشف التدريجى للحرية، أو ما يعادل نفس الشئ، أعنى الوعى الذى يحققه العقل لنفسه عن طريق التاريخ. إن العقل يفهم ذاته من حيث إنه مؤلف ، أساساً ، عن طريق حريته، وتحقيق حريته فى هذا التحقيق للوعى. إن الحرية تتحقق فى الدولة الحديثة لأن الدولة، من ناحية تفرقت فى كل اتجاه، وجعلت لحظات الحرية المختلفة وجوانبها متجلية (أعنى الحرية الموضوعية، والحرية الذاتية .. إلخ) ، ومن ناحية أخرى، لأن الحرية تنكشف لان من حيث إنها ماهية الإنسان ، فإن كل الناس يكونون فى الدولة، ويعرفون أنهم فيها، من حيث أنهم أحرر أساساً ويتفق اكتشاف الماهية الحقيقية والكاملة للحرية مع حرية الجميع. ولكن إذا صح أن غاية التاريخ لا تتحقق إلا فى الدولة الحديثة وبواسطتها، فإنه يكون صحيحاً بصورة أقل، بصورة متبادلة، أن الدولة الحديثة لا يمكن أن تتوحد إلا عندما ينكشف المبدأ الذى تقوم عليه فى جوانبها المختلفة. ومن الضرورى ، بالتالى، أن يُعرف كل الناس بوصفهم أحراراً، أعنى أن مبدأ الحرية الداخلية، أو مبدأ القيمة اللامتناهية للفرد، يتجلى فى الدين، وأن خصوصية الحاجات ، والإصرار على إشباعها تتجلى فى سلوك الناس وأخلاقهم الاجتماعية. ، ولا يكون هذا الكشف كاملاً إلا فى نهاية التاريخ، لأن نسيج التاريخ مكون من الظهور التدريجى لمبادئ ناقصة، كل

مبدأ منها يُظهر جانباً جديداً من الحرية، لكن كل مبدأ منها محكوم عليه بأن يختفى من حيث إنه نتيجة لنقصه الخالص وصنوف تطوير هذه المبادئ الخاصة هي أرواح الشعوب، أى أنها تؤلف الكلمات العينية التي يعبر المبدأ عن نفسه بداخلها بصورة شاملة في الدين، والعلم، والفن، والأحداث، والمصير. ومن ثم فإن التاريخ هو تاريخ الدين، والسلوك، والأخلاق الاجتماعية، والفن، والاقتصاد، وهلم جرا، ومن حيث إنه في نفس الوقت تاريخ سياسى. إن الدستور السياسى لشعب ما هو نتاج روحه (أى عقله)، وبالتالي من الخطر أن نفرض على شعب دستوراً يُشيد بصورة قبلية. ولا يمكن الحديث عن الصور السياسية إلا من الناحية التاريخية؛ أى أنه لا يمكن لحكم عليها إلا من ناحية مدى الوعي بالحرية التي ترتبط بها.

ويُرتب التاريخ الكلى، 'ساساً، في ثلاث مراحل، وهي ليست أشكالاً ثلاثة للحكومة، بل هي ثلاث درجات للوعي بالحرية، تُرتب وفقاً لما إذا كان واحد، أو البعض، أو الجميع هم الذين يعرفون أنهم أحرار.

لم يعرف الشرقيون، على الإطلاق، أن العقل (الروح) أو الإنسان بما هو إنسان حر في ذاته، ولأنهم لم يعرفوا ذلك فإنهم ليسوا أحراراً. إنهم لم يعرفوا سوى أن شخصاً واحداً حر. وهذا هو السبب في أن هذه الحرية لم تكن سوى نزوة وبربرية. وبالتالي لم يكن هذا الشخص الواحد إلا مستبداً، ولم يكن إنساناً حراً. ولم يظهر الوعي بالحرية لأول مرة إلا عند اليونان، وهذا هو السبب في أنهم كانوا أحراراً. ولكنهم، وكذلك الرومان، لم يعرفوا سوى أن البعض هم الأحرار، وليس الإنسان بما هو إنسان. وحتى أفلاطون وأرسطو لم يعرفا ذلك، ولهذا فقد كان لدى اليونان أرقاء... ولكن كانت حريتهم متغلقة داخل حدود ضيقة، كما كانت في الوقت نفسه عبودية صارمة للإنسان ووصلت الأمم<sup>(٢٠)</sup> الجرمانية فقط بتأثير المسيحية إلى الوعي بأن الإنسان من حيث هو إنسان حر، أى أن حرية الروح هي التي تؤلف، بحق، ماهيته. وظهر هذا الوعي في البداية في قلب الدين وهو أعظم منطقة للعقل (الروح)، ولكن إدخال هذا المبدأ إلى العالم كان مهمة جديدة، قُتضت جهداً طويلاً وشاقاً من الثقافة.



إن «تطبيق المبدأ على شئون العالم» هو الذى يقرر، فى النهاية، مصير نظم الحكم السياسية. ولقد فشلت المدينة اليونانية لأنها من جهة لم تعرف المبدأ المسيحى، ومن جهة أخرى، لأن مبدأها الخاص كان بسيطاً حتى إنه لم يسمح بتطور كاف، وتووع فى المجتمع. وفى المقابل، تقوم الدولة الحديثة على الديانة المسيحية البروتستانتية، وعلى مجتمع متميز اقتصادياً، واجتماعياً إن مبدأ القيمة اللامتناهية للفرد لا يظهر إلا فى الديانة المسيحية.

ولكن لكى يتحقق لمبدأ المسيحى فى العالم عن طريق الدولة العاقلة فإن ثورة روحية أخرى مطلوبة، أعنى الإصلاح الدينى إن الحرية المسيحية لا تتحقق وتحدث اتفاقها مع العالم والدولة إلا فى الديانة البروتستانتية ويتعرض اكتشاف الجوانب المسيحية لسلسلة من التناقضات. بين الضمير والعالم، بين العالم الآخر وهذا العالم، بين الشفقة (التي تتطلب الالتزام بالعفة، والفقر، والطاعة)، والأخلاق الدنيوية (التي توصى بالزواج، والعمل، والحرية المعقولة)، بين رجال الدين ورجال الدنيا، بين الكنيسة والدولة. ومع ذلك، فإن «التوفيق» فى الديانة اللوثرية، يفضى إلى الوعى بقدرة العالم الدنيوى على أن يحتوى الحقيقة بداخله». إن الزواج، والعمل، والجد، والحرف، تكتسب قيمة أخلاقية، وفضلاً عن ذلك، يتم التخلص من الطاعة العمياء ولا يوجد فى المذهب البروتستانتي طبقة من الكهنة، وإنما توجد كهانة عامة أى أنه يكون للضمير الفردى الحق فى أن يحكم ويتحول هذا، فى الحال، إلى حق العقل الفردى فى أن يحكم ومن ثم فإن المبدأ الذى يخص المذهب البروتستانتي هو مبدأ العقل الحر «وهذا هو المضمون الجوهرى للإصلاح» أى أن تشيد لدولة العاقلة، بأن تقود لحرية الدانية إلى الكلية. غير أن ذلك لا يكون ممكناً إلا لأن الحقيقة بداخل الدين نفسه تنحصر، بالتالى، فى الذات إلى حد استبعاد كل سلطة خارجية. لم يعد هناك أى اختلاف بين الكهنة، والعامة، لأن مضمون الحقيقة لم يعد مخصصاً لنظام تمييز الطبقات «إن القلب، بالأحرى، أى روحانية الإنسان الصالحة، هو الذى يستطيع أن يمتلك حقيقة، وينبغى أن يمتلكها، وهذه الذاتية هى ذاتية كل الناس فكل شخص لابد أن يقوم بعملية التوفيق بداخله»<sup>(٢١)</sup> ويفضى هذا لتوفيق، عن طريق إعاء الاختلاف بين

العالمين، إلى نتيجة تذهب إلى أن الدين بمعنى ما، يلغى عندما يتحقق إن المذهب البروتستانتي يعنى كلاً من تنصير الأزمنة، وعلمانية المسيحية . إن الدولة الحديثة مسيحية ، وبروتستانتية إلى حد أن مبدأها يمتلك مصدره فى الدين. لكن، لأن هذا المبدأ ليس شيئاً سوى مبدأ الكلية العقلية، فإنه يكون متاحاً لكل الأشخاص بما هم أشخاص، والدولة التى تعبر عنه هى دولة علمانية وعلى أية حال ، لايمكن تصور هذه الدولة طالما لم يعلم عصر الإصلاح الدينى الحرية للشعوب. وإذا كانت الدولة الحديثة قد أخفقت، على الرغم من نشاط نابليون، فى البلدان اللاتينية، فإن السبب هو المذهب الكاثوليكي لهذه البلاد. إن الخضوع للدين يجلب معه عبودية سياسية.

والأساس الآخر (الذى يرتبط ، مع ذلك، بالأساس الأول) لتكوين الدولة العاقلة هو التمييز الاقتصادى، والاجتماعى ، الذى يقوم على تحرير رغبات الأفراد وحاجاتهم. إذ يصنع إكثار الظروف الفردية والحاجات، والنفاس ، وتقسيم العمل، نظام حكم يقوم، ببساطة ، على الحكمة، وكلية القانون التى نوصف بها الدولة الحديثة. إن الدولة العاقلة لا تقوم على مجتمع بدون طبقة، أو تنجه إلى إنسجام، لأن هيجل يعتقد ، بالأحرى ، أن اختلاف الطبقة والثروة ليس حتمياً فحسب، بل لا يمكن الاستغناء عنه أيضاً لفاعلية الحرية الفردية، ونشاط الدولة . وليست هناك دولة حقيقية، فى رأيه، فى أمريكا الشمالية، بسبب غياب التوتر الاقتصادى والاجتماعى<sup>(٣٣)</sup>.

وتتميز الدولة الحديثة بقوانينها العقلية، ولكن إدخال هذه القوانين يعتمد على شروط اجتماعية، وتاريخية ، فى حالة غيابها تكون هذه القوانين هشة، أو حتى مضرّة، ومن ثم يبدى هيجل تحفظاً فظناً للغاية فى اقتراح تطبيق عيني للمبادئ الكلية. فيجب أن تُعد الآداب الاجتماعية، أو عادات الشعب (وهذا هو مصدر أهمية الدين) ، ولا بد أن يتم الانتقال إلى العقلانية ببطء من أجل تجنب الثورة وهذه هى مهمة سلطة الحكومة، التى يجب أن تكون لديها سلطة قوية لهذا الغرض. ويتفق هيجل، فى مقاله الأخير، الذى خصصه للأنحة الإصلاح الإنجليزية عام ١٨٣٠ (التي تهدف إلى إلغاء المظالم الفاسدة، وزيادة عقلانية النظام الانتخابى الانجليزى ومن ثم تطوير النظم

الديمقراطية)، مع الإيحاء النظري للمشروع، الذى يحاول أن يدخل المبادئ الكلية إلى إنجلترا، لأنها انتصرت في القارة، ووجه انتقاداً عنيفاً إلى التعسف السياسى والاجتماعى الذى كان سائداً في إنجلترا، وإلى قانونها أيضاً، الذى لم يكن إيجابياً ولا يعكس أى فكر جيد أن هيجل انتقد، في الوقت نفسه، لائحة الإصلاح نفسها ليس بصورة أقل دقة وعناية، وقبل معظم مخاوف أعدائها. وعلى الرغم من أن المقال لم يصل إلى نتيجة، فإنه يترك انطباعاً وهو أن اعتبارات الفطنة تفضى بالمؤلف إلى أن يعارض لائحة الإصلاح على الرغم من اتفاقه معها من حيث المبدأ. والسبب هو أن، عيب إنجلترا العظيم، إلى جانب غياب قانون عقلى هو غياب سلطة حكومة قوية، فقد كانت الملكية ضعيفة، وكانت الأرستقراطية غير كفؤ.

إن فعل الأمراء، الذين يساعدهم خدم مدنيون، هو الذى سمح بدخول مبدئ عقلية في بروسيا بدون الانتفاضات التى حدثت في فرنسا عن طريق الروح المجردة وفى غياب التوجيه والضبط عن طريق يد الحكومة الصارمة، وفى غياب الإعداد لطبقة موجهة تقوم على التنافس بدلاً من المال، والعرف، أو الديماجوجية، يعرض التطور نفسه لخطر كونه متهوراً، ومحدثاً الفوضى إن الدولة البروسية هي، عند هيجل، النموذج الأكثر قرباً للدولة العقلية، لأنها تمثل، بفضل الديانة البروتستانتية، وسلطة الملكية، مركباً بين المقتضيات الثورية للمبادئ، والمقتضيات التقيدية للتنظيم. ومن ثم يتطلب تأسيس الدولة الحديثة ثلاثة عناصر هي: القوانين العقلية، والحكومة، والعاطفة أو الأخلاق الاجتماعية. وقد أقام أفلاطون تعاليمه، كما يرى هيجل، على العنصرين الثانى والثالث فقط، وأهم العنصر الأول. ولم يعرف الثوريون والليبراليون النظريون، من جهة أخرى، إلا القوانين العقلية، وأغفلوا أهمية الحكومة، وحالة المواطن الذهنية. ويبين نموذج فرنسا وإنجلترا، كل بطريقته الخاصة، أخطار غياب حكومة فعلية، تماماً مثلما يبين نموذج البلاد الكاثوليكية، حيث كان الدستور العقلى مستحيلاً، الأهمية السياسية للدين، والأخلاق الاجتماعية من حيث إنهم أساسان «لثقافة» الأفراد، وتربيتهم على الكلى، وتدريبهم بوصفهم مواطنين لدولة حرة

الدولة هي، بمعنى ما، ليست شيئاً سوى التاج، وأساس هذا العمل للأخلاق الاجتماعية الذي يرفع الجزئى إلى الكلى، ويعلم الفرد أن يحقق نفسه بأن يعطى نفسه للكل Whole. ومراحل هذه التربية، أو لحظات الروح الأخلاقية العينية هي الأسرة، والمجتمع المدنى، والدولة. وسنميز الآن الحركة المزدوجة التى ذكرناها من قبل، أعنى العملية التى تحقق الدولة الحديثة، عن طريقها ذلك المركب الذى يكون نتاج اللحظات التابعة، التى تقوم على الجزئية، ونتاج الضرورة العقلية، التى تقوم على التصور الكلى.

تتميز الأسرة والمجتمع المدنى عن الدولة: أعنى أنهما يقابلاهما، مثلما يقابل الجزئى الكلى، بيد أنهما يمتلكان شيئاً يشتركان فيه معها، وبالتالي شيئاً تساهمان عن طريقه فى تربية أخلاقية فى إفساح المجال أمام الفرد الكلى. إن الأسرة تمتلك وحدة جوهرية - فهى تشكل كلاً يقوم على ثقة أعضائها، أعنى غاية فى ذاتها يكون فيها الفرد على وعى بامتلاكه حقيقته الواقعية - ولذلك، فإنها صورة الدولة، مع هذا الاختلاف وهو: أن الوحدة التى تهيم فيها طبيعية، ومباشرة، ونشعر بها، بدلاً من أن نتصورها أو نقبلها عقلياً والمجتمع المدنى، من ناحية أخرى، هو ارتباط من أعضاء مستقلين، يكون فيه الشخص الجزئى، من حيث إنه كل من رغبات، المبدأ الأول. ومن ثم، يمثل المجتمع المدنى لحظة الفصل، والاختلاف، التى تبين فيها الأخلاق الاجتماعية العينية منحلة لصالح الجزئية والأنانية. ولكن يظهر التفكير، فى الوقت نفسه، فى المجتمع المدنى فى صورة لاتزال مجردة، أى صورة فهم، وكلية صورية. وعلى الرغم من أنه يمثل لحظة الجزئية لتى لا تمثل لها، فإن الكلى يكون موجوداً فيها بطرق متنوعة فأولاً، تخلق علاقات الأفراد المتبادلة نسقاً من الاعتماد المتبادل الذى ينتج كلية صورية، كلية خارجية، ولا يرغبها الأفراد لأن لشخص الجزئى المبدأ الأول فى المجتمع المدنى «يرتبط بصورة أساسية بغيره من الشخصيات الجزئية الأخرى حتى إن كل واحد منهم يقيم ذاته، ويشبعها عن طريق الآخرين، وهذا هو، عن طريق صورة الكلية، المبدأ الثانى فى المجتمع المدنى»<sup>(٢٣)</sup>.

إن الاقتصاد السياسى، وهو ابتكار العصور الحديثة، ونتيجة لتحرر الحاجات الفردية، هو على وجه الدقة علم هذا الاعتماد المتبادل، الذى عن طريقه بطبع كل فرد،

عندما يتبع مصالحه الخاصة، قوانين عامة بدون قصد وفي نفس الوقت، يتكبد الفرد، وحاجاته، وعمله، من حيث إنها نتيجة لعلاقاته بالآخرين، تكيفاً عميقاً. إن المجتمع المدني يُوجد حاجات جديدة، يخلقها، ولا تكون طبيعية. وترفع ضرورة توجيه المرء تمشياً مع الآخرين في روتين يومي، وفي الآداب الاجتماعية (أساليب اللبس، ساعات الوجبات الغذائية... إلخ) الفردية الطبيعية لأعضاء المجتمع المدني إلى الكلية الصورية للثقافة. ومع ذلك يتم تحصيل كلية بصورة غير واعية، ولكنها كلية تحول الفردية نفسها. ووراء ذلك، يكون للكس، في المجتمع المدني، وجود مباشر حر، وواع، في صورة ضرورة أن يلجأ الإنسان إلى قانون، وإدارة، ويُعرف حق الملكية، الذي يوجده نسق الحاجات، ومعرفتها المتبادلة، في كليته من حيث إنه سلطة ضمن حمايته. إنه ميدان النسبي نفسه، أعنى الثقافة، الذي يشهد مولد الحق

إن الحق يعنى الكلية، التي تُرغب وتُعرف من حيث هي كذلك: إنه أساس المساواة الصحيحة الوحيدة «إنه جزء من الثقافة، بل من التفكير من حيث إنه وعى الفرد في صورة الكلية، أن الأنا أصبحت مدركة بوصفها شخصاً كلياً، وهو تصور يتحد فيه الناس جميعاً فالإنسان له قيمة: لأنه إنسان، لا بسبب أنه يهودى، أو كاثوليكي، أو بروتستانتي، أو ألماني، أو إيطالي.. إلخ»<sup>(٢٤)</sup> بيد أن هذه الكلية تستمر لتصبح طابع الحق المجرد الخالص. إن التحقق الفعلي لوحدها مع مجال الخاص كله هو رسالة الإدارة التي تضمن تحقق أمن الشخص، والملكية، وثنائياً، ضمان حياة كل شخص فردي، ورفاهيته بحيث تُعامل وتتحقق بالفعل بوصفها حقاً...»<sup>(٢٥)</sup> إن بعد النظر الإداري، أعنى فعل الدولة، يحمي الكلية في جزئية المجتمع المدني في صورة النظام الخارجي، وفي صورة الدساتير التي تحافظ على مجموعة الغايات والمصالح فيه وتدعمها. يريد هيجل أن يضمن توازناً بين حرية الصناعة والتجارة، وضرورة بعد النظر، والتوجيه عن طريق الدولة بوصفها كلاً. وعلى الرغم من أن إرادة الأفراد ومصالحهم هما منبعاً فعلاً المجتمع المدني، ووظيفة الدولة هي، ببساطة، أن «تردهما إلى الكلي.. أى أن تقلل خطر الاضطرابات التي تنشأ من مصالح متصارعة، وأن تختزل الفترة التي ينبغي أن يُخفف فيها توترهم عن طريق عمل ضرورة لا يعرفون عنها

شيئاً<sup>(٢٦)</sup>، فإن القضية لاتزال مع ذلك وهى أن مبدأ تنظيمهم هو نقيض الليبرالى. «إنه يجب أن ننظر الى الأوضاع الاجتماعية العامة، على العكس، على أنها أكثر أو أقل اكتمالاً (بالمقارنة بما هو مرتب ترتيباً عاماً) بقدر ما يُترك للفرد أن يصنعه بنفسه، ويميله الخاص الذى يوجهه»<sup>(٢٧)</sup>

بيد أن هناك جانباً ، داخل نسق الحاجات نفسه، يرتبط الفرد عن طريقه بالكلية بطريقة مباشرة، ويكتسب حقيقة واقعية محددة. وهذا هو تقسيم الطبقات، أو المجموعات العامة. فإذا كانت الأسرة هى الأساس الأول للدولة، فإن المجموعات العامة هى الأساس الثانى. وهناك ثلاث طبقت ، وتقسيمها جدلى وهى : الطبقة الزراعية ونوصف بأنها جوهرية، أو مباشرة، والطبقة الصناعية وتوصف بأنها تأملية، أو صورية، وطبقة الخدم المدنيين، وتوصف بأنها الطبقة الكلية. إن الطبقة الزراعية هى طبقة «الأمن، والتماسك، والإشباع المستمر للحاجات»، وهذه ليست شيئاً سوى أشكال من الكلية . وتمتلك هذه الطبقة أخلاقاً اجتماعية عينية ومباشرة تقوم على الأسرة، والإيمان الجيد<sup>(٢٨)</sup>. وتمتلك «الطبقة الكلية بتعريفها الخالص، الكلى لنفسها من حيث إنه أساسها، وهدف نشاطها»<sup>(٢٩)</sup>. ويتجه الخدم المدنيون بطبيعتهم إلى الدولة، ويجنون فى خدمتها سبب وجودهم ، ورضاهم

ولذلك ، فإن الطبقة المتوسطة، أعنى الطبقة لصناعية، تتجه أساساً ، إلى الجزئى وهذا هو السبب فى أنها تخضع للخشونة، وعدم الأمن، وصراع الحاجات، وتكاثرها للامحدود، والتقسيم للامحدود للعمل، وتناقض الفقر والعنى. ولهذا السبب نحاج إلى تدخل الدولة. ومن جهة أخرى، لأنها «تحت على العمل، والتفكير، والذكاء لأنها وسائل لبقائها»<sup>(٣٠)</sup>، فإنها تكون، بصورة أساسية، الطبقة التى تقدم الثقافة الفردية، والتهديب ، والتكوين العقلى. ويُنَبه الفرد فى هذه الطبقة إلى الحرية بأن يُنبه إلى التأمس. إن الحرية تولد فى المدن، بينما الريف أكثر خضوعاً، فى العدة ، لأنه أكثر سلبية. وفضلاً عن ذلك، فإن الجزئية ، حتى فى هذه الطبقة، تأخذ الكلى بوصفه هدفها : وبالتالي تُدمج الأخلاق الاجتماعية من جديد فى المجتمع المدنى ودمجه من جديد هو رسالة شركة

ذات مسئولية قانونية (بمعنى نقابة وليس بمعنى شركة عمل ذات رأس مال مشترك وذات مسئولية محدودة)، تحدّ التناقضات في المجتمع المدني بتأكيد أن هناك أساساً عاماً للفقر والغنى، أى للعمال وأصحاب العمل، بتقديم تكريس عقلى لتنوع المواهب والقدرات ومنافستها، عن طريق حماية الأفراد ضد الأحداث الدنيئة، وباختصار، عن طريق التغلب على عزلة الحياة المدنية وقسوتها، وذلك بأن تعد دور أسرة ثانية. إن الشركة ذات المسئولية القانونية تدخل الأخلاق الاجتماعية موضوعية إلى المجتمع المدني عن طريق عواطف الكرامة المهنية، التى تقدم لها أساساً، واستقامة، تُعرف بحق، وتُجل فيها. ومن ثم، فإن دور الشركة ذات المسئولية القانونية محورى وأساس لأن الاستقامة، والكرامة المهنية هما وحدهما صورتان الحيتان، بالفعل، للفضيلة في المجتمع الحديث.

ولما كانت الفضيلة لا تمثل في هذه الحالة إلا تكيف الفرد مع ضرورات الموقف الذى يجد نفسه فيه، فإنها لا يمكن أن تُسمى إلا بالاستقامة والفضيلة نفسها، بمعنى التأمل الأخلاقى الذاتى، أو بمعنى تحديد فضيلة لسلوك فرد معين، مكانة في حياة المجتمعات الحديثة اليومية التى تقوم على تنظيم، وكلية موضوعية، في ظروف غير عادية فقط، وصراعات الواجبات. لقد كان للفضيلة مكانتها في الدول البدائية والقديمة، لأنه كان هناك مجال لفعل الأفراد غير العاديين. واليوم، حالما تأسست الدولة الحديثة، فقد حل النسق العقلى محلها. وما بقى من الفضيلة في المجتمع بما هو كذلك هو قداسة الزواج، والكرامة المهنية وهذا هو السبب في أنه «بعد الأسرة، شكلت النقابة الجذر الأخلاقى الثانى للدولة، وهو ذلك الجذر المغروس في المجتمع المدني»<sup>(٣١)</sup>. لقد وحدت النقابة بداخلها من جديد لحظتى الجزئية الذاتية، والكلية الموضوعية، اللتين تم تقسيمهما، من قبل، في المجتمع المدني. غير أن عمل الوحدة هذا ليس سوى جانب خاص مما تضعه الدولة بوصفه غايتها. ومن ثم تقضى دائرة المجتمع المدني إلى الدولة. ويمكن فهم هذه الحركة إذا تأمل المرء علاقة الأخلاق الاجتماعية، كما يُعبر عنها في الأسرة، والمجتمع المدني، بالوطنية. وتبدو العاطفة الأسرية، والكرامة المهنية،

والاستقامة، فى أرمئة عادية أنها تستبدل نفسها بالفضيلة السياسية، والوطنية غير أنها تقضى إلى الوطنية إلى درجة أن الأمن، والثقة، اللذين تعبران عنهما يقومان على الدولة، ويجب على أولئك الذين يمتلكون هذه العواطف، بناء على وعيهم بهذه الحقيقة ، أن يأخذوا الدولة بوصفها هدفهم وموضوعهم ويمكن أن نرى هذا التحول فى التعريف الذى يقدمه هيجل للعاطفة السياسية ، أو للوطنية

إن هذه العاطفة هى، أساساً، الثقة .. واليقين وبهذا لا يكون هذا الآخر نفسه مصلحتى الخاصة، ومصلحتى الجهرية، محفوظة ومتضمنة فى مصلحة الآخر، وغاياته (والآخر هنا هو الدولة)، أعنى فى علاقته بى بوصفى فرداً. وبهذا لا يكون هذا الآخر نفسه آخر بالنسبة لى، وفى حالة الوعى هذه ، أكون حراً... وباسم الوطنية، يفهم الميل إلى التضحية، والأفعال غير العادية، بيد أن ميل الوعى هو الذى يفضى، أساساً بالمرء، فى مواقف وظروف عادية، إلى أن ينظر إلى الحياة الجماعية على أنها الأساس والهدف<sup>(٣٢)</sup>.

ولكى نفهم مضمون هذه العاطفة المدنية ، لابد أن ننظر ، بالتالى، إلى الدولة على أنها تنظيم عقلى وضرورى. «إن العاطفة المدنية تستقبل مضمونها الخاص من الجوانب المختلفة لبناء الدولة العضوى ... هذا البناء العضوى هو الدستور السياسى»<sup>(٣٣)</sup>.

هذا الدستور «عقلى بمقدار ما تتميز به الدولة داخلياً، وتحدد نشاطها فى ذاتها وفقاً لطبيعة الفكرة الشاملة» أعنى على نحو «حتى إن كل قوة من القوى تكون فى ذاتها كل الدستور»<sup>(٣٤)</sup> لابد أن يكون هناك تمايز للقوى، لكنه يجب أن يكون تمايزاً عضوياً وليس ألياً . يجب أن لا يُنظر إلى القوى على أنها مستقلة تماماً، ولا على أنها تحد الواحدة منها الأخرى بصورة متبادلة، ولا على أنها ، مع ذلك، عدائية بصورة متبادلة، فعلى العكس ، يجب أن تعكس الواحدة منها الأخرى ، وتُحد ، بصورة فريدة، عن طريق فكرة الكل.



يشكل الكل ملكية دستورية تقوم على هيئة من موظفين مهنيين، ومزود بدساتير نيابية معينة . «إن كمال الدولة فى ملكية دستورية هو عمل العالم الجديد». وموضوع التاريخ الكلى ليس شيئاً سوى تاريخ تكوينه، الذى يتحد مع موضوع «تعميق العقل الوثيق للعالم» . إن الملكية الدستورية هى وحدها التى تناظر الفكرة الأكثر تطوراً عن الدولة، التى حررت كل لحظاتها، وتناظر مجتمعاً مركباً، حرر قوى الخصوصية. إن الدولة الحديثة، مثلاً لا يمكن أن تقرم على الفضيلة، مثلما هى الحال بالنسبة للجمهوريات عند مونتسكيو. «ففى دولة اجتماعية أكثر تعقيداً، عندما تنمو السلطات الجزئية وتصبح حرة، لا تكفى الفضيلة عند رؤساء الدولة. ويصبح ظهور شكل آخر من القانون العقلى غير ذلك الذى يتجلى فى الميول الذاتية، أمراً ضرورياً إذا امتلك الكل السلطة لأن يحافظ على نفسه، ويضفى على القوى الجزئية المتطورة حقها الإيجابى ، والسلبى فى آن معاً»<sup>(٣٥)</sup>. وإذا تحدثنا بوجه عام، فإننا نقول إن التصنيف القديم للدساتير إلى الملكية ، الأرستقراطية ، والديمقراطية - لا يكون صحيحاً إلا بالنسبة لمجتمع لا يزال غير متميز. وتؤسس هذه الصور مرة ثانية بوصفها لحظات فى ملكية دستورية . إن الملك واحد، وهناك قلة تشارك فى سلطة حكومية، ويشارك جمع من الناس بوجه عام فى السلطة التشريعية، إن التمييز الحقيقى لا يقوم على تمييز كمى، وإنما على الطبيعة المنطقية لتصوير الدولة. إنه يميز بين

( أ ) سلطة تحديد الكلى وتأسيسه - أعنى السلطة التشريعية.

(ب) سلطة إدراج المجالات الخاصة، والحالات الفردية تحت الكلى - أعنى السلطة التنفيذية.

(ج) سلطة الذاتية من حيث إنها الإرادة ذات سلطة القرار النهائى - أعنى الملك. وتتجمع السلطات المختلفة معاً فى الملك، فى وحدة فردية، تكون، بالتالى ، وفى الحال ذروة الكل، وأساسه ' أعنى ذروة وأساس الملكية الدستورية<sup>(٣٦)</sup>.

ولابد أن يكون هناك محل لقرار أسمى؛ أى أنه يجب التعبير عن السيادة ، ووحدة الدولة فى إرادة تحدد فى النهاية وسيادة الدولة، مثل الإرادة ، شخصية ؛ أى أنه يجب

أن تتجسد في فرد، وهو الملك. ولأنه «يتميز ، أساساً، بأنه هذا الفرد بغض النظر عن جميع صفاته الأخرى»<sup>(٢٧)</sup> ، فإنه لا بد أن يُسمى بطريقة طبيعية مباشرة . أعنى بالميلاد . إنه عن طريق المبدأ الموروث فقط يتجنب شخص الملك، الذي يرمز إلى وحدة الدولة واستمرارها، صراعات المصلحة والرأى التى تهيمن، بالضرورة، على إمبراطورية انتخابية بيد أن فعل الأمير نفسه يمتلك شخصية رمزية معينة وتعسفية، إنه، بالطبع، الذى يعلن الحرب، ويشرع القوانين، ويعين المستشارين، ويفص فى اختلافاتهم. بيد أن الحقيقة الواقعية للقرار هى التى تُفرض عليه فى كل مناسبة ، وليست المهمة الفعلية للحكم، وفى الأعم الأغلب المهمة الفعلية للحكم هى التى تحدد الحقيقة الواقعية للقرار بالضرورة. وهذا هو السبب فى أنه «مع القوانين الراسخة بصرامة، ومع تنظيم محدد جيد للدولة، ينبغى أن يُنظر إلى ما يُخصص للقرار الوحيد للملك على أنه ضئيل بالنسبة لما هو جوهرى وإذا حظى عدد وثير من الناس بملك نبيل، فلا بد أن يُنظر إلى هذا ، بالتأكيد ، على أنه حظ عظيم ومع ذلك، فإن هذا الأمر ليس ذا أهمية كبيرة، لأن قوة هذه الدولة تكون فى عقها»<sup>(٢٨)</sup>

من الذى يمثل، بالتالى، هذا العقل، ويمارس، بالتالى، مـهو جوهرى فى السلطة ؟ إنها الحكومة. وبوجه عام، الطبقة الكلية من الموظفين، لأن الحكومة تقوم على عالم الموظفين»<sup>(٢٩)</sup> وهذه الحكومة هى التى تعد قرارات صاحب السيادة وتصبفها وتؤكد المصلحة العامة حتى فى تعقب النايات الجزئية إن المرء يجد «فى سلوك الموظفين وثقافتهم» «النقطة التى تلتحم فيها القوانين، وقرارات الحكومة بالأفراد، وتصبح بالفعل شيئاً جيداً»<sup>(٤٠)</sup> إن وظيفة الدولة، أعنى مركب، الجزئى والكلى يتحقق تماماً فى موقف الموظفين أنفسهم؛ لأنهم لا يجدون إشباع حاجاتهم الخاصة إلا فى تحقيق واجبهم، أعنى فى خدمتهم للدولة إنهم يمثلون نوع الإنسان الذى يجسد روح نظام الحكم، ويخدم من حيث إنه نموذج للمجتمع كله ويستطيع كل عضو فى المجتمع أن يصبح، بالفعل، موظفاً. إن الطبقة الكلية مفتوحة لكل المواطنين ، وهذا هو الجانب الديمقراطي فى الدولة العقلية ولكنها لا تخضع إلا لفحص موضوعى لقدراتها، وتكوينها العقلى والأخلاقي

ربما يوجد في مثل هذا النوع من الفحص، الذي ينصل بعلوم تربط بمفاسفة إدارية بصورة مباشرة، ويتدريب عقلى ، وأخلاق عامة أيضاً حتى إن «السلوك المهذب المستقيم التربة بصبح أمراً مألوفاً معتاداً»<sup>(٤١)</sup> - ربما يوجد الفحص ذلك العنصر الأكثر أهمية لدولة هيجل، تلك الدولة التى تتميز بأنها «بيروقراطية» ، وتقابل، من حيث هى كذلك، رُستقراطية النظام القديم الذى يقوم على النبل ، كما تقابل الأوليجاركية التى تقوم على المال، وتقابل الديمقراطية الحديثة التى تقوم على العدد، والرأى العام، والمصالح الجزئية ويستتهجن هيجل، فى مقل عن لائحة الإصلاح النيابى الإنجليزى، غياب «الشروط التى وضعت فى ألمانيا، حتى على أولئك الذين يمتلكون حق الميلاد، والثروة، أو الملكية العظيمة ، الضرورية للمشاركة فى الحكومة، أو شئون الدولة فى فروعها العامة، أو الجزئية مثل الدراسات النظرية والتدريب العلمى، والممارسات العملية والتجربة»<sup>(٤٢)</sup>، وهو يستتهجن هذا الغياب فى اللائحة، والحالة الموجودة للأشياء وفى إنجلترا، يحتاج المرء أن يمتلك ثروة معينة حتى يستطيع أن يدخل البرلمان، الذى تكون فى يده السلطة الفعلية والنتيجة هى أن الحكام هم مجموعة متفاوتة من أفراد، بدلاً من أن يكونوا مجموعة من أشخاص متنافسين، ومكرسين أنفسهم لدولة. «إن أولئك الذين يعرفون هم الذين ينبغى أن يحكموا، وليس الجهل، أو الزهو هو الذى ينبغى أن يحكم»<sup>(٤٣)</sup>، إن حكومة الموظفين هى الصورة الحديثة للأرستقراطية و«البيروقراطية»، المصطلح الذى ظهر أولاً فى النصف الأخير من القرن الثامن عشر مع بدايات الدولة الحديثة، واكتسب معنى مستتهجناً فى الحال، قد رُد إليه اعتباره فى فكر هيجل فهو يرى فى البيروقراطية الصورة النسقية والعقلانية (طبقاً لروح العصور الحديثة، وضرورة تصور الدولة) للحكومة الأفضل غير أن هيجل يهتم تماماً، فى الوقت نفسه، بأن يتجنب اللوم المتضمن فى المعنى المستتهجن للفظ «بيروقراطية» أعنى أنها طغيان الموظفين، الذى يشكل ترتيباً طبقياً، يُخضع روح الجماعة، ويشكل دولة بداخل دولة ولا يكون الترتيب الهرمى وسيلة داخلية للضبط والنظام ضد التعسف فحسب وإنما، تحفظ، فضلاً عن ذلك، مؤسسات السيادة، من أعلى وحقوق النقابات، من أسفل الموظفين من أن يأخذوا الموقف المنعزل للأرستقراطية ، ويمنعوا الثقافة، والموهبة من أن تصبحا وسيلة للتعسف، والهيمنة.

السلطة التشريعية لا تظهر فقط الملك والحكومة التي تحدثنا عن لحظاتها من قبل، وإنما تظهر أيضاً عنصراً جديداً، وهو «مجالس لنظام» ودور هذه المجالس ليس هو التشريع على وجه الدقة فهي لا تصدر أى قرارات جوهرية أو محددة، إنها تعبر عن صوت الحرية الذاتية للأفراد، وأراء الجمهور، واهتماماتهم. إن هذه المجالس ، أساساً، تتوسط بين الأمير، والحكومة ، والشعب، وبفضل هذا التوسط ، لاتبدو سلطة الأمير منعزلة، أو أنها، بالتالى، هممنة بسنطة أو إصرار، ولا تنعزل لمصالح الخاصة للجماعات ، والنقابات، والأفراد عن بعضها البعض وكل شئ يتم لكى يمنع الشعب، من حيث إنه جمهور غير متميز، من المشاركة فى السلطة بصورة مباشرة، بينما يعطيها علاقة بالدولة وبالتالى، ليس هناك اقتراع فردى مباشر، يعترف بوجود الفرد المنعزل والمجرد بدوره، ويعطى سلطة ووزناً للعدد إن الفرد يُمثل فى حقيقته الواقعية العينية ، من حيث إنه إنسان مزود بخصائص معينة، ومصالح تعطيه مكانة فى البناء العضوى الاجتماعى. إن المجموعات هى التى تعطى صوتها فى الانتخاب والمجموعات بالمعنى السياسى (أعنى مجالس المجموعات) تقوم على مجموعات بالمعنى الاجتماعى (أى طبقات) أى أن المجموعات الاقتصادية والاجتماعية، المجموعات ذات المصالح الخاصة، لابد أن تُمثل من حيث هى كذلك ولكن لابد أن يوجد هنا، أيضاً، أعضاء للتوسط أى لابد أن يكون هناك، بداخل المجموعات، عنصر يتجه، أساساً، إلى الوظيفة المتوسطة لتى تُعزى إليها

وهذا هو دور الطبقة الأساسية من ملاك الأرض الذين يُفضلون بسبب استقرارهم، واستقلالهم الكبير عن كل من الدولة وتقلبات الحياة الاقتصادية ولقد دخل ملاك الأرض المجلس مباشرة لبعض الوقت

يشمل القطاع الثانى من الطبقات العنصر المتقلب فى المجتمع المدنى ولا يمكن لهذا العنصر أن يدخل ميدان السياسة إلا عن طريق نوابه ؛ أما تعدد أعضائه فهو مسألة خارجية، أما المسألة الجوهرية فهى الطابع النوعى الخاص لهذا العنصر، ولنشاطه. وإذا كان هؤلاء النواب هم نواب عن المجتمع المدنى، فإنه ينجم عن هذا نتيجة

مباشرة هي أن تعيينهم يتم عن طريق المجتمع من حيث هو مجتمع أعني ، أنه في تعيينهم لا يتفرق المجتمع في وحدات ذرية، تتجمع لكي لا تؤدي إلا فعلاً واحداً ومؤقتاً، وتتجمع للحظة واحدة لا أكثر - بل بالعكس، يقوم المجتمع بالتعيين من حيث إنه مجتمع، مُنظم في جمعيات ، ومجموعات، ونقابات، التي على الرغم من أنها تكونت من قبل من أجل أغراض أخرى، فإنها بكسب، بهذه الطريقة، ارتباطاً بالسياسة<sup>(١٤)</sup>

ومن ثم يمثل أعضاء الصيغة الصناعية عن طريق توسط نقابات ويشارك الممثلون أنفسهم في مبادئ المصلحة التي يمثلونها، ولابد، فضلاً عن ذلك ، أن يواجهوا شروطاً معينة من المناقشة تناظر شروط الثروة التي تُفرض من أعضاء المجموعة الأولى إن المجموعتين تشتركان في مجلسين متميزين، وبور المجلس الأول يمكن أن يكون التوفيق بين المجلس الثاني والحكومة ومن ثم، تقوم سلسلة من جماعات متوسطة، وأعضاء متوسطين بطرح شبح الديمقراطية المجردة جانباً ، وتحقيق دولة تتفق فيها الحرية مع التنظيم

ولكن إلى أي حد تنجح المجموعتان ؟ وبصورة أكثر عمومية، ما هي نتيجة مسعى الوفاق بين المبادئ الحديثة المجردة، وضرورات التنظيم لحكومي، الذي يشكل تكوين دولة هيجل العقلية ؟ يمكن أن يقال إن المؤسسات التي ناقشناها تكفل لعباً حراً للحرية، والمساواة، والإخاء (أو كلية الشخص الإنساني)، لكن بداخل حدود صارمة جداً يفرضها تنظيم الدولة هذا وهكذا تكون هناك حرية في اختيار المهنة، وفي توسيع عضوية الطبقة (على عكس الحكم الموجود في محاوراة أفلاطون «الجمهورية» ، حيث يحدد ذلك الحكومة، أو في نظام الترتيب الطبقي الهندي حيث يحدد ذلك الميلاد)، وفي الواقعة التي تذهب إلى أن المطالب التي تصنعها الدولة في الأوقات العادية هي مطالب آمال في صورة الضرائب، من كل وجهات النظر هذه، لابد أن يكون الإرادة الحرة هي الوسيط الذي تحصل الدولة عن طريقه ما تحتاج إليه أما بالنسبة للرأي العام، وحرية الصحافة، وحرية الكلام والكتابة بوجه عام، فإن الموقف أكثر غموضاً «إن الحرية الذاتية الصورية للأفراد تكمن في امتلاكهم أحكاماً خاصة، وأراء، وتوصيات تخص

شئون الدولة، والتعبير عنها وتتجسّد هذه الحرية، على نحو جمعي، فيما يُسمى «الرأى العام». <sup>(٤٥)</sup> إنها تتضمن المبادئ الخارجية للعدالة، إلى جانب الأحكام المبتسرة، واتجاهات الواقع العميقة إلى جانب الرأى الذاتى، الخاص، والممكن وتتحد فيها الحقيقة والخطأ الذى لا ينتهى بصورة مباشرة وثيقة حتى إنه لا يمكن تمييز العنصر المهم، أو الكلى عن طريق، أو على أساس، الرأى نفسه <sup>(٤٦)</sup> ومن ثم، تمتلك الفرصة لأن تتجلى وتكشف عن نفسها، ولكن لا تصنع الحكم النهائى لأنها لا تُبرر إلا بطريقة عامضة، وعامة، وليست بصورة دقيقة وواعية. «ولذلك، فإن الاستقلال عنها (فى العم، والحياة أيضاً) هو الشرط الصورى الأول لى نجز أى شىء عظيم، أو أى شىء علقى وسوف يتأكد الإنجاز العظيم باعتراف لاحق وقبول مقر بالجميل من جانب الرأى العام الذى سيجعل من هذ، الإنجاز فيما بعد واحداً من أحكامه المبتسرة» <sup>(٤٧)</sup>

كما تُعرف حرية الاتصال العام (وبصفة خاصة حرية الصحافة)، أعنى «إشباع الرغبة النهمة فى أن يعبر المرء عن رأيه»، ولكنها تكون محدودة بسبب الغموض. فهى التعبير عن مبدأ الحرية اللامحدودة للوعى النقدى، وعن تعسف الرأى الذاتى، وفى النهاية عن الإغراء على الفوضى والجريمة. إن تعريف حرية الصحافة بأنها حرية المرء فى أن يعبر عن رأيه، ويكتب ما يحلو له، ينتمى إلى «همجية التمثيل الحاهلة، وسطحيته» <sup>(٤٨)</sup> بيد أن غموض المادة، والصورة، الذى نتحدث عنه (لأنه أين ينهى الرأى، وتبدأ المخالفة ؟) هو الذى يصنع القانون الذى يجعله غير دقيق باستمرار. لأن الحكم ضده يبدو ذاتياً باستمرار. وهذه الذاتية، والإمكان فى الكبح، الذان لا مفر منهما بطبيعتهما، لايمكن الاستغناء عنهما مع ذلك ومع ذلك يدافع هيجل عن التسامح إلى حد أن تكون الدولة صحية، وقوية بدرجة تكفى لأن تستطيع أن تتحمل التعبير عن الآراء غير المسؤولة، التى تُعامل بإزدراء. لكن حتى هنا يكون «أولئك الذين يعرفون» هم حكام على مدى إتباع الرأى العام، أو عدم اتباعه، كما يُعبر عنه فى المجالس، وعلى المدى الذى تكون حرية التعبير، كما توجد فى الصحافة والكلام، مفيدة، أو خطيرة، ويجب أن تُشجع، أو تُعقل، أو تُكبح

ويتم الاعتراف بالمساواة بنفس الطريقة، ولكن فقط من حيث إنها مساواة مجردة لأشخاص أمام القانون ويتم التعبير عنها سياسياً، واجتماعياً في إمكان أن يصبح كل شخص عضواً في الكلي، والطبقة الموجهة بيد أن المساواة يجب أن تفسح المجال لأسسقة التمييز، والإفصاح . وليست هناك مساواة اجتماعية أما المساواة في الثروة فهي حلم أوجده العقل المجرد ويشجع المجتمع الذي يقوم على الاقتصاد الحديث صنوف التفاوت الاجتماعي بصورة أكثر دلالة وأهمية مما عُرف من قبل، وتفترض الدولة العقلية تمييزاً عظيماً ومن وجهة النظر السياسية يتم محجب قوه العدد بعناية ودقة. وينبغي أن تفوز وجهة نظر الأقلية المستتيرة عن وجهة نظر الحشد، الذي لا يعرف ما يريد. وأخيراً ، تُعرف كلية الشخص الإنساني، ولكن إلى حد لا تجلب معها عالمية سياسية. وكما أن مساواة الأشخاص لا تعني دولة متجانسة، فكذا لا تعني كلية الطبيعة الإنسانية كلية الدولة، التي تظل كلاً خاصاً ذا سيادة يستبعد، بفرديته الخالصة، صنوفاً من لسيادات الأخرى. وهناك ، بالفعل ، إيجاد نوع من المجتمع العالمي من وجهة نظر اقتصادية، لكنه لا يلغى هذه الفردية الجوهرية للدول وإذا تحدثنا بوجه عام، فإن المركب الهيجلي يردنا إلى التقابل بين المجتمع ولدولة لتي تكون نقطة انطلاقه. إنه مجتمع ليبرالي إلى حد كبير، ويبطل المركزية، ولكن من وجهة نظر اقتصادية واجتماعية أكثر من وجهة نظر سياسية. ولكي نصنع قرارات سياسية تخمس الدولة، يجب على المرء أن يكيف نفسه مع تنظيمها

ولكن في العلاقة بين السياسة الداخلية والخارجية، في التحليل الأخير، بين السلام والحرب، توضع مشكلة العلاقة بين المجتمع والدولة، بين الميادين الجزئية والكلية بكل شدتها واتساعها. ولابد أن تكون هناك، من وجهة نظر الدولة ، جماعة بين الحرب والسلام فالدولة تؤكد نفسها عن طريق التعارض وتجلب السيادة التي تُوجه في الداخل معها سيادة توجه إلى الخارج' ومن حيث إن الدولة فوق كل ما هو مكون عن طريق الاستقلال، والفردية، فإنها تضم، بالضرورة، جانباً سلبياً، ومستبعداً، تقابله بصنوف من الفردية الأخرى المستقلة إن الدولة لا تستصيع ، بالتالي ، أن تؤكد سلطتها الداخلية دون أن تؤكد، من ثم، استقلالها الخارجي ليست هناك علاقة ضرورية

فحسب بل علاقة تناسبية فكلما كان البلد متحداً في الداخل تحت سلطة الدولة، كان أكثر قدرة على أن يجعل استقلاله محترماً من الخارج «إن الشعوب التي تخشى أن تتحمل السيادة، أو تتحملها بدون رغبة، في الداخل، تُقهر من الخارج، وتناضل من أجل استقلالها، وتستطيع أن تنظم سلطات الدولة في الشؤون الداخلية بالمجد الأقل، والنجاح الأقل». وبصورة متبادلة «تمنع الحروب الناجحة الاضطرابات الداخلية، وتعزز قوة الدولة الداخلية»<sup>(٤٩)</sup>

إن خطراً عظيماً فقط، أو تعهداً خارجياً عظيماً، هو الذي يسمح بتحقيق الاتحاد المقدس للدولة عن طريق إخمد الانقسامات، وإصالح الخاصة. وهكذا يتضح أنه في الحرب، وعن طريقها، تكشف الدولة الأفضل عن نفسها وتحقق وظيفتها بصورة أفضل إن الأوقات العادية تتميز بالنشاط الحر في الميادين الخاصة فكل فرد يعيش من أجل أسرته ومهنته. ولا يتدخل الكل إلا بصورة غير مباشرة في شكل فرض الضرائب، المطلب الوحيد الذي تفرضه الدولة، وثمة هيمنة محددة للمجتمع، والجزئية، والتنوع ومن جهة أخرى، إن الأزمة، وبصفة خاصة الحرب، هي التي توحد الميادين الخاصة في وحدة الدولة، ففي الأزمات تظهر الطسعة الحقيقية للدولة، وتظهر الوطنية مؤكدة نفسها عن طريق إلزام الفرد، والحصول منه على التضحية بما يبدو في أوقات السلام أنه يشكل ما هية وجوده. أعنى أسرته، ملكيته، أراؤه، وحياته وهكذا فإن الحرب بإظهار أولوية الدولة على المجتمع والفرد، وبإظهار حقها في المطالبة بالتضحية القصوى لكي تحافظ على استقلالها فإنها تدحض النظريات التعقدية الليبرالية عن الدولة التي افترضها هوبر، ولوك، أو الاقتصاد السياسي «إن تفسيراً مشوهاً تماماً للحاجة إلى هذه التضحية ينتج من النظر إلى الدولة على أنها مجتمع مدني محض، ومن النظر إلى غايتها النهائية على أنها ليست سوى ضمان للحياة الفردية والملكية. وربما لا يمكن أن يتحقق هذا الضمان بالتضحية بما يجب على الدولة ضمانه - بل العكس صحيح»<sup>(٥٠)</sup> وما هو أكثر «أن الحياة المدنية تتسع، باستمرار، في حالة السلام أي أن كل الأقسام تحيط نفسها بسياج، ويركن الناس على المدى البعيد إلى الخمول. إن خصائصهم الفردية تصبح، باستمرار، أكثر ثباتاً وجموداً»<sup>(٥١)</sup>.



وهكذا، على الرغم من أن الحرب تجلب معها عدم استقرار الملكية، والوجود، فهي عدم استقرار صحى، يرتبط بالحياة والحركة. إن عدم الاستقرار، والموت ضروريان بصورة طبيعية، لكنهما يصبحان، فى الدولة، أخلاقيين من حيث أنهما يُختاران بحرية إن الأخلاق الاجتماعية تصبح شيئاً مرغوباً، وتصبح سلبية جذرها ما يشكل الوجود لأخلاقي فى ما هيته

إن الحرب هي حالة تعالج، بجد، تفاهة الضيرت الزمانية والاهتمامات العابرة .. إن للحرب دلالة ومغزى عن طريق فاعليتها ... «إذ أن الشعوب تحافظ على صحتها (الأخلاقية) حين تقف موقف اللامبالاة من المؤسسات المتناهية، تماماً مثلما أن هبوب الرياح يحفظ البحر من التلوث الذى يوجد نتيجة لفترة طويلة من السكون، كذلك فإن فساد الأمم قد يوجد نتيجة سلام «دائم» طويل»<sup>(٥٢)</sup>.

ويلاحظ هيجل عندما ينتقد فكرة كنط عن السلام الدائم أنه «حتى إذا جعل عدد من الدول أنفسهم فى أسرة، فإن هذه المجموعة من حيث إنها فرد لاند أن تولد العكس، وتخلق عدواً»<sup>(٥٣)</sup>، ويكون صحيحاً أن السياسة الحقيقية هي سياسة خارجية. وتوجه هذه السياسة الخارجية عن طريق إمكان الحرب.

وينتج عن ذلك، أن القانون الدولى يكون متقلباً وغير مستقر إلى حد كبير، لأنه يكون، فى حقيقة الأمر، وحتى بصفة شرعية غير كفؤ لأن يعالج إمكان الحرب وحقيقتها الواقعية . «إن القانون الدولى هو نتيجة العلاقات بين دول مستقلة ويمتلك مضمونه صورة «ما ينبغي أن يكون» ، لأن تحقيقه الفعلى يعتمد على إرادات مختلفة كل منها عبارة عن سيد»<sup>(٥٤)</sup> إن الدول تشبه لأفراد . بالطبع ، لاتوجد إلا إلى الحد الذى تعرف

(\*) إشارة سحرة إلى كتاب كامط «مشروع للسلام لدائم» الذى ترجمه الدكتور عثمان أمين إلى العربية - ونشرته مكتبة الأنطو المصرية عام ١٩٥٢ (المراجع)

الواحدة منها الأخرى، ويفضى ذلك إلى مكان التعاقدات، والمعاهدات التي يجب أن تُحترم. «لكن ما دامت سيادة الدولة هي مبدأ علاقاتها بالدول الأخرى، فإن الدول تكون، إلى هذا الحد، في حالة طبيعية من حيث علاقتها ببعضها ببعض، فحقوقها لا تتحقق إلا في إرادتها الجزئية، وليس في إرادة كلية قوامها سلطات دستورية أعلى منها» (٥٥) وعندما لا تستطيع هذه الإرادات الخاصة أن تجد أساساً للاتفاق فإنه لا يمكن حسم صراعاتها إلا عن طريق الحرب. ولا يستطيع القانون الدولي أن يمنع الحرب عن طريق حسم الصراعات، لأنه لا توجد سلطة كلية أعلى من الدول تفرض نفسها عليها، وتحالف من النوع لكانطى يفترض تماسك الدول وطاعتها، وهما أمران ممكنان باستمرار. ولا يستطيع القانون الدولي أن يميز بين الحروب العادلة والجائرة وفقاً لخرق المعاهدات إن القانون لأسمى هو، بالنسبة لكل دولة، خيرها الخاص - أو مصلحتها الخاصة - وتستطيع باسم هذا الخير أن ترتاب في كل النعهدات التي تصنعها عندما لم تعد توافق مصلحتها. ويحر الصراع بين الأخلاق والسياسة عن طريق الوجود العيني للدولة، وليس عن طريق المطالب المجردة لعدالة كلية لكن إلى الحد الذي يكون خير الدولة هو القانون الأسمى. فإن الحرب تظل الملاذ الأسمى الذي يُعبر بواسطته عن هذا القانون بالضرورة

ومع ذلك، فإن التفسير الذي يقوم على كثرة دول مستقلة لا يستوعب النظرية الهيكلية عن الحرب أكثر مما يستوعبه تبريرها عن طريق السلبية الإنسانية «إن الحروب الحقيقية لا تزال في حاجة إلى تبرير آخر» (٥٦) ويأتي هذا التبرير لها من رسالتها التاريخية ففي غضون التاريخ، تكون الحروب، والثورات هي، وسائل الروح الكلية إن نهوض الشعب الذي يحمل لفكرة Idea، ومنتشار المبدأ الذي تتجسد فيه الروح الكلية، تسببهما الحروب بيد أن المكانة التي يعطيها هيكل لهذا التبرير للحروب عن طريق دورها التاريخي تثير مشكلة صعبة. فإذا كان معنى الحرب لا بد أن يوجد، أساساً، في تطور الحضارة، وانتشارها، فما الذي يجعل هذا التطور والانتشار يتحققان بصورة لا محدودة؟ ألا تكون، من الناحية السياسية، القضية التي تذهب إلى أن نهاية التاريخ تُعرف عن طريق اختفاء الحروب، والثورات العنيفة؟ بيد أن هناك توتراً، إن لم يكن تعارضاً، بين فكرة هيكل عن ضرورة الحرب، وفكرته عن نهاية التاريخ

يبدو أن كلتا الفكرتين لا يمكن .لاستغناء عنهما لبناء الدولة العقلية فبدون الحرب تميل الدولة لأن تخضع للمجتمع، ويميل الكلى لأن يخضع للجزئى، وتنهيار الحياة الأخلاقية والسياسية كلها المستمدة من الكلاسيكيات التى أراد هيجل أن يبنها من جديد على أساس الحداثة أعنى الشجاعة، والوطنية، والحرص المدنى ويبدو أن التعارض بين الأعباء والفقر، وكثرة الدول، يكفلان استمرار الأزمات والحروب لكن ألا يمكن أن يعطيا شكلاً جديداً للأشياء ؟ وفضلاً عن ذلك، فهل نهاية التاريخ عن طريق حل كل التناقضات لا تزال لها معنى فى عالم تهيمن عليه التناقضات؟ ومن جهة أخرى، بدون نهاية التاريخ، وبدون توفيق كلى، يفقد البناء الهيجلى للدولة طابعه المحدد ، والضرورى إن الفلاسفة السياسية تستطيع، كما رأينا، أن تتفق مع فلسفة التاريخ ' لأن الدولة النهائية حل محل نظام الحكم الأفضل، ويتضمن وصف هيجل للتطور التاريخى، وللدولة العقلية أن الدولة النهائية تمثل مركباً يوفق بين كل الإمكانات البشرية، ولا يفسح مجالاً للنقص، وعدم الرضا، اللذين ينتجان تطوراً أبعد للتاريخ الكلى

إن نصوص هيجل عن مسألة نهاية لتاريخ غامضة بصورة ملحوظة، فقد غربت الشمس، من ناحية، وانتهى نهار الروح الطويل، ووصلت الإنسانية إلى شيخوختها انتى هى أيضاً فترة ازدهارها، وانتهى التاريخ لأن الروح وحدت نفسها عن طريق معرفتها لذاتها، وتحققت الحرية فى اتفاق صورتها، ومضمونها<sup>(٥٧)</sup> ومن جهة أخرى، يتحدث هيجل عن المشكلات التى يجب أن يحلها التاريخ بمرور الوقت، ويستشهد بأمريكا بوصفها «أرض المستقبل حيث يكشف عبء التاريخ العالمى عن نفسه، ربما فى النراع بين أمريكا الجنوبية وأمريكا لشماليه»<sup>(٥٨)</sup>، ويرى فى روسيا «الصلابة البدائية» ، التى «قد تحمل فى ذاتها إمكانية هائلة لتطور من طبيعتها المركزة(\*)»<sup>(٥٩)</sup>، ويستطيع المرء، عن طريق إيجاد حل لهذه التناقضات الظاهرية التى تحصى مشكلة نهاية التاريخ نفسه، أن يفصل فى علاقته بمشكلة الحرب

(\*) العبارات التى يمتدح فيها هيجل بروسيا وردت فى رسائل للدور موريس فور أوكسكيل (١٧٩٢ - ١٨٧٠) وهو مهاجر روسى عاش بعض الوقت فى باريس وألقى فيها عدة محاضرات - راجع بصفة خاصة رسالة هيجل من برلين بتاريخ ٢١ نوفمبر ١٨٢١ - (انظر الترجمة الإنجليزية للرسائل ص ١٥٦٩ هذه العبارة مع عبارات عن أمريكا فى فلسفة التاريخ عن أنها أرض المستقبل، تؤخذ أدلة صد أولئك الذين يعتقدون أنه كان يمجّد وطنه الأسمى بروسيا (المراجع)

يبدو أن الطريق إلى حل ممكن تشير إليه النصوص التي يميز فيها هيجل بين المبادئ التاريخية ، وتحويلها إلى حقيقة واقعية، أى بين انتصارها بما هو كذلك، وانتصارها الظاهري إنها، بالفعل الحرية العينية التي تكون المبدأ النهائي؛ وإنه، بالفعل ، الإصلاح الذى يكون وسيلتها المحددة؛ فأوروبا هي المنطقة التي اكتمل فيها التاريخ الكلى، لذى بدأ فى آسيا ويكتب هيجل بالنسبة للإصلاح الدينى يقول «هنا المعيار الجديد، والأخير، الذى تلتف حوله الشعوب بالفعل، لواء العقل ورأية الروح الحر ... وهذا هو اللواء الذى نخدم تحته، ونحمله. وليس للزمن ، من قبل وحتى أيامنا نحن، أى عمل آخر يحققه سوى أن يخبر العالم بهذا المبدأ .»<sup>(٦٠)</sup> بيد أن إدخال هذا المبدأ فى العالم ليس كاملاً، حتى على الرغم من أن المبدأ تحقق، والعالم الراهن هو عالم الكمال لذى لا يحتاج إلى شيء آخر من الخارج إن الثورات تحدث بالداخل من الآن فصاعداً.

إن العالم المسيحى هو عالم الاكتمال. لقد تحقق المبدأ، ومن ثم حانت نهاية الأزمنة ولم تعد الفكرة ترى أى شيء فى المسيحية غير مقنع . إن العالم المسيحى لا يمتلك، بالتالى ، أى شيء خارجى عنه بمعنى مطبوع، ولكن بصورة نسبية فقط، لأن الخارجى قد تم التغلب عليه، فى ذاته، من قبل ولا يحتاج إلا أن نبين فحسب أنه تم التغلب عليه»<sup>(٦١)</sup>.

ومن ثم فقد انتهى التاريخ، بمعنى أن المبدأ النهائى قد تجلى وظهر إن العالم هو، بالفعل، أوربى، أو غربى تماماً، كما أنه، من حيث المبدأ، مسيحى وبروتستانسى ولكن كما أنه لا تزال هناك دول كاثوليكية . أو ليست مسيحية، فإن هذا النصر الروحى لأوروبا لا يبقى أمامه سوى أن يتحول إلى واقع سياسى. لقد رأينا أنه، إلى الحد الذى يمثل الإصلاح تنصير العالم فإنه يمثل ، أيضاً علمنة المسيحية إن جعل المبدأ كلياً بمعنى معين، يلغى المبدأ فى تحقيقه. ويعبر عن هذا، من الناحية السياسية، عن طريق الواقعة التي تذهب إلى أن الدولة الحقيقية يجب أن تقوم على الديانة البروتستانتية ، ولكن يجب أن تُفتح المواطنة فيها للكاثوليك، واليهود، وآخرين. إن المذهب البروتستانسى هو أساس الدولة العقلية، كما أنه يتوقف عن أن يكون أساسها. وبنفس الطريقة ، فإن

جعل العالم أوروبياً، أو غربياً، يعنى فقدان سمو أوروبا الغربية، أو على الأقل فقدان تفرداها من حيث إنها المنطقة المتميزة للروح الكلية ولذلك، يستطيع هيجل أن ينصور أنه، بداخل عالم يصبح أوروبياً بصورة لا محدودة، يحتل نهوض القوى غير الأوروبية مثل أمريكا، أو القوى غير الغربية مثل روسيا، إلى الحد الذى تصبح فيه أوروبية، مركز المرحلة التاريخية دون أن تمثل مبدأ أصلياً، أو أن تدخل خطوة جديدة

ونعود ، الآن ، إلى مشكلة الحرب إذ يبدو أن هيجل يقوم بتمييز أساسى بين الشعوب التى وصلت إلى المرحلة النهائية للحضارة، والشعوب الأخرى ولذلك، ينظر إلى حروب الحضارة على أنها مشروعة، ولا مفر منها، ولا يمكن الاستغناء عنها، وهذا يعنى القهر عن طريق الأمم المتحضرة لتلك الأمم التى لم تصل إلى نفس المستوى من تصور الدولة ويفضل هذا المبدأ «يكون المصير الضرورى للامبراطوريات الآسيوية أن تخضع للأوروبيين، وأن نكيف الصين نفسها يوماً ما مع هذا المصير»<sup>(٦٢)</sup> ومن جهة أخرى، تعرف الدول المتطورة تماماً كلاً منها الأخرى بوصفها مشروعة إنها تكون اتحاداً فيدرالياً من دول، أو على الأقل أسرة بداخلها تجعل قرابة أنماط السلوك ، أو وحدتها رابطة قانونية ممكنة، تبقى أثناء الحروب، وتجعلها إنسانية، وتحددها وما هو أكثر ، أن هذا التحديد ، هذا التحول ، ينتهى بتلاشى الحرب نفسها التى لم تعد ممكنة بين دول أوروبية يقول هيجل فى كتابه «الاستاتيكا» ، بالنسبة لمستقبل الملحمة

إذا أراد المرء أن يحصل على فكرة عما يمكن أن تكونه ملحمة المستقبل مقارنةً بملحمة الماضى، فإنه لا يحتاج إلا أن يتصور مذهباً عقلياً أمريكياً حياً وكلياً ينتصر على السجن فى عملية لا نهائية من التحديد والتخصيص. إن كل شعب ، فى أوروبا اليوم، تحده كل الشعوب الأخرى ، ولا يستطيع بمفرده أن يشن أى حرب ضد الشعوب الأوروبية. وإذا أراد شخص أن يهرب من أوروبا، فإن ذلك لا يكون إلا فى اتجاه أمريكا»<sup>(٦٣)</sup>.

لكن إذا كانت أوروبا هى مستقبل أمريكا، وإذا كان يجب على أمريكا أن تعرف، سورها، التنظيم العقلى للدولة المتطورة، فإنها تجاوز أيضاً، بالتالى، عصر الشباب،

عصر «الشعر الوليد» عصر البطولة، وعصر الحرب الذي هو عصر الملحمة كما أن أمريكا تصل إلى «صورة المبادئ العامة، والواجبات، والقوانين، التي تصلح في ذاتها حتى بنون الجزئية الذاتية الحية للأفراد» إنها ماضي من شعر الملحمة الذي «يطلق العنان فيه للفردية الحرة للأعلام» إلى «النثر العقلي البسيط عن حياة داخلية، ومدنية» ، وباختصار ، ينبغي أن تطابق الدولة النهائية «حقيقة واقعية تلائم النثر»<sup>(٦٤)</sup>، تزدهر فيها مبادئ مجردة مكان الاكتشاف الفردي، تزدهر فيه أسلحة نارية مكان الأبطال، ويزدهر فيه ما هو جديد مكان الملحمة . ولقد كانت أوروبا في زمن هيجل نموذجاً لهذا المجتمع إن الحرب تنتمي، من حيث المبدأ ، مثل الملحمة ، إلى الماضي وإليك بالتالي ، الحل الذي ينتهي إليه هيجل وهو أنه لا يمكن الاستغناء عن الحرب لدولة العقلية إلى الحد الذي تتميز به الدولة عن المجتمع المدني بيد أن التحقيق الفعلي المحض للدولة المتطورة تماماً يجلب معه تلاشي الحرب إنها لا يمكن أن تبقى ، من حيث إنه لا يمكن الاستغناء عنها، ومن حيث إنها تناقض الدولة المتطورة، إلا بسبب وجود الدول الأخرى التي لم تتطور بعد. ويفضل علاقتها بالخارج بتلك الشعوب التي لا تعرفها بوصفها دولاً، ولم تُنظم عقلياً، ولا تمثل الماضي من الناحية التاريخية ، تستطيع الدول الحديثة المتطورة، التي لم تعد تحارب فيما بينها، مثل تلك الأمم في أوروبا الغربية، أن تكفل وحدتها الخاصة، والفضيلة السياسية لمواطنيها

يثير هذا الحل، بوضوح ، عدداً كبيراً من التساؤلات التي لم يجب عنها هيجل، على الأقل بوضوح فأولاً ألا يكون ذلك حلاً مؤقتاً بصورة أساسية ؟ أفلا يوجد في الشعوب التي لم تتحول بعد إلى دولة عقلية «بقية غير متحضرة» تجعلها الخصوم الدائمة ، وسعداء الحظ، الذين تحتاج إليهم الدولة العاقلة؟ هل تغريب العالم، أي نقل المدأ في الواقع، يشبه ذلك التقدم اللابهاثي الذي ينتقده هيجل عند كانط ؟ إذا كان يجب ، على العكس، أن تصل هذه العملية إلى غايتها، إذا كان يجب أن يشكل العالم، مثل أوروبا، «مجتمعاً منظماً على نحو مبتذل» ، أفلا يجد خصماً ، لو كان ذلك ضرورياً عن طريق تكوين مجتمع داخله، يكون كما يصر هيجل ، الحال بالنسبة للمجتمع الذي خطط له كانط ؟ هل تتولد الحرب من جديد من الواقعة البسيطة الخاصة بكثرة الدول،

وغياب سلطة ذات سيادة ؟ أو، أخيراً، هل الموقف المحدود، أعنى موقف كثرة من الدول فقدت بينها الحرب، كل معنى عادى ومشروع، يرجع إلى معرفته لتبادلته لتشابه طرقها فى الحياة، وعاداتها، واتحادها فى المبدأ، لكن يظل بينها باستمرار ممكناً بسبب حدوث علاقتها ؟ وفى هذه الحالة الأخيرة ، أليست الحرب التى ليست تعارضاً لمبادئ، والتى لم تعد تمثل تقدماً تاريخياً ، التى لم تعد تمتلك هذا «التبرير الآخر» الذى تحتاج إليه الحروب الفعلية، الحرب التى لم توجد، فى لحالات القصوى، إلا مصادفة، وتكون ، على أية حال، نتيجه إمكان لا يمكن أن يُسترد عن طريق ضرورة التاريخ، - نقول أليست الحرب بهذا المعنى حرباً تناقض المبدأ المكون الكلى للدولة التى تشنها، كما أنها تفقد الوظيفة التربوية سياسياً، وأخلاقياً التى تستطيع أن تحققها وحدها ؟ وحتى إذا استمر إمكان الحرب، أفلا يميل المجتمع المدنى أكثر وأكثر إلى أن يتفوق على الدولة ؟ وباختصار ألا يستمر هذا التدهور، وفساد الناس هذا، الذى ينسبه هيجل إلى المجتمع المدنى المسالم، ويصل إلى نهايته ؟ ويرفض هيجل أن يرد ، ويرفض أن يقدم تنبؤات إن التاريخ يجب ألا يكتفى إلا بالماضى، وكما هى الحال بالنسبة للفلسفة «لاتطير بومة منيرفاً إلا عندما يرخى الليل سدوله»<sup>(٦٥)</sup> (\*)

ربما يمكن أن نقول إنه إذا أراد هيجل أن يجعل مركب القدماء واحديثين ، ومركب السيد الوثنى والعبد المسيحى، ومركب المحارب القديم والعامل الحديث، ومركب الدولة يقوم على إخلاص المواطنين، ويقوم المجتمع على رضا الأشخاص، فإنه ينتهى بمركب حقيقى أهل من أن ينتهى بتوتر بين قطبين، أو موازن مرعرع غير ثابت وربما من الممكن أن نمضى أبعد ونقول إن التوازن يصل إلى ميول، فى التحليل الأخير، فى اتجاه واحد. لقد أراد هيجل، أخذاً لثورة الحديثة، وتحرير الانفعالات كما هى معطاة،

(١) الإلهة ميريثا هى إلهة الحكمة عند الرومان. ولقد اتحد القدماء من «البومة» رمزُ للحكمة، لأنها تميل إلى الصمت والهدوء، ولأنها تميل إلى الواحد فى الأماكن السعيدة والهجورة. ويقصد هيجل «بومة ميريثا» هنا الفلسفة، التى لا تبدأ أعمالها إلا بعد أن يكتمل بناء الواقع المادى والعقلى. فنأتى الفلسفة لتحليل هذا البناء، (المترجم)

أن يستعيد ، بناء على هذين الأساسين، التنظيم السياسى، والتفوق الإنسانى الذى يلوم المحدثين على المجازفة به. بيد أنه صحيح أن «دولته ذات الموظفين» تشكل الصياغة التى تطابق، بصورة أكثر عقلية، ما هية الدولة الحديثة، والدولة التى تكون أكثر إمكاناً، فإنه قد لا يكون أقل صحة أن نقول إن النوفيق بين القدماء والمحدثين، كما يسهب فى شرحه فى هذه الصياغة، وفى فلسفته عن التاريخ، يمثل تكريساً حاسماً للحدث فى عناصره الجوهرية.

- (1) G W F Hegel, *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox (Oxford: Clarendon, 1942), Preface, p. 11. Unless otherwise noted, citations refer to this translation.



## الهوامش

- (2) G W F Hegel, Lectures on the Philosophy of History trans J Sibree (New York Dover, 1956), Introduction, p 52 All citations refer to this translation
- (3) Philosophy of Right, par 153 (trans P H. and A B )
- (4) Ibid , preface p 12, Reprinted by permission of the Clarendon Press. Oxford
- (5) Phenomenology of Mind, ed Hoffmeister ("philosophisches Bibliothek" (Hamburg F Meiner, 1952), chap vi, B, a, p. 355 9trans P H. and A B )
- (6) Philosophy of Right, Preface, p 6, cf par 275, pp 174-75, Philosophy of History, Introduction, p 33
- (7) Encyclopedia of Philosophic Sciences ("Philosophisches Bibliothek" (Hamburg F Meiner, 1959) par 433 p 352 (trans P.H and A B ).
- (8) Philosophy of Mind ed Hoffmeister ("philosophisches Bibliothek" (Hamburg F Meiner), chap iv sec. A, p 149 (trans P H. and A B )
- (9) Ibid , p 161
- (10) Ibid par 124, p 84
- (11) Philosophy of History, p 253
- (12) Philosophy of Right, Preface, p 10
- (13) Ibid , par 357, pp 221-22
- (14) Ibid , par 5, addition p 228
- (15) Philosophy of History, p 450
- (16) Philosophy of Right, par 301, p. 196
- (17) Philosophy of History p. 452
- (18) Philosophy of Right par 308 p 200
- (19) Philosophy of History, p 18
- (20) Ibid . part IV sec III, chap. I, p 416
- (21) Ibid . Introduction, p 85.

- (22) *Philosophy of Right*, par 182, pp 122-23
- (23) *Ibid.*, par 209 (trans P H and A B)
- (24) *Ibid.*, par 230, p 146
- (25) *Ibid.*, par 236, pp 147-48
- (26) *Ibid.*, par 242, p 149
- (27) *Ibid.*, par 203, p 131
- (28) *Ibid.*, par 250 (trans P H and A B)
- (29) *Ibid.*, par 240 (trans P.H and A.B).
- (30) *Ibid.*, par 255 (trans P H and A.B).
- (31) *Ibid.*, par 268 (trans. P.H. and A.B).
- (32) *Ibid.*, par 269 (trans. P.H. and A B).
- (33) *Ibid.*, par 272 (trans. P H and A B).
- (34) *Ibid.*, par 273 (trans. P H and A B)
- (35) *Ibid.*, p. 176
- (36) *Ibid.*, par 280 (trans. P.H. and A.B)
- (37) *Philosophy of History*, part IV, sec III chap III, p 456
- (38) *Ibid*
- (39) *Philosophy of Right*, par 295 (trans. P H. and A B).
- (40) *Ibid.*, par 296, p 193
- (41) "On the English Reform Bill," in *Werke*, ed G. Lasson (Leipzig: Meiner, 1921 ff ),  
VI, 304 (trans P.H and A B )
- (42) *Philosophy of History*, p 456
- (43) *Philosophy of Right*, par. 308, p 200.
- (44) *Ibid.*, par. 316, p. 204
- (45) *Ibid.*, par 317, p. 205
- (46) *Ibid.*, par 318 (trans P.H. and A.B.).
- (47) *Ibid.*, par 319 (trans. P H and A B ).
- (48) *ibid.*, par. 324, p. 209.
- (49) *Ibid.*
- (50) *Ibid.*, addition, p. 295.

- (51) *Ibid.*, 210
- (52) *Ibid.*, addition, p. 295
- (53) *Ibid.*, par. 330 (trans. P.H. and A.B.).
- (54) *Ibid.*, par. 333, p. 213.
- (55) *Ibid.*, par. 324 (trans. P.H. and A.B.).
- (56) *Philosophy of History*, Introduction, pp. 78 and 109
- (57) *Ibid.*, p. 86
- (58) Letter to Baron von Uexküll, Briege von und an Hegel, ed. Hoffmeister ("Philosophisches Bibliothek" (Hamburg: F. Meiner, 1952), II, 298, No. 406 (trans. P.H. and A.B.))
- (59) *Philosophy of History*, part IV, sec. III, chap. 1, p. 426.
- (60) *ibid.*, p. 342
- (61) *Ibid.*, part I, sec. II, p. 142
- (62) *Aesthetics*, in *Hegels Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner 9Stuttgart. F. Frommann, 1927-41), III "System of Individual Arts," 3, A,a das Epische Allgemeine Weltzustand; vol. III, pp. 354-55 (trans. P.H. and A.B.)
- (63) *Philosophy of Right*, Preface (trans. P.H. and A.B.)

## قراءات

- A. Hegel, Georg W.F. *Philosophy of Right*. Trans. T. M. Knox. Oxford: Clarendon, 1942. preface' Third Part.
- Hegel, Georg W. F. *Philosophy of History*. Trans. J. Sibree. New York: Dover, 1956. Introduction; part II. "The Greek World", part III, chap. II. "Christianity"; part IV, sec. III, chap. I: "Reformation"; chap. III. "Enlightenment and Revolution."
- Hegel, Georg W. F. *Phenomenology of Mind*. Chap. IV, sec. A. "The Master and the Slave".
- B. Hegel, Georg W.F. *Philosophy of Right*.
- Hegel, Georg W.F. *Philosophy of History*.
- Hegel, Georg W.F. "On the English Reform Bill" and "On the German Constitution", excerpts in V. J. Friedrich, ed., *The Philosophy of Hegel*. New York: Modern Library, 1953.

## ألكسيس دي توكفيل

(١٨٥٩ - ١٨٠٥)

برهن نشر الجزء الأول من كتاب «الديمقراطية في أمريكا» عام ١٨٢٥ على أن ألكسيس دي توكفيل Alexis De Tocqueville واحد من المحللين الأوائل لمشكلة الديمقراطية . لقد كان توكفيل أول كاتب في العصر الحديث الذي يأخذ على عاتقه القيام ببحث شامل للطريقة التي يتشكل فيها المبدأ الديمقراطي ، وكذلك المساواة، والوظائف، من حيث إنها علة أولى، تتأثر بها كل جانب من جوانب الحياة داخل المجتمع

ويبدو منظور توكفيل لدراسة الموضوعات السياسية على أنه انطلاق من مناهج أولئك الكتاب السياسيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر، الذين بدأوا أبحاثهم بدراسة الإنسان فحسب، أي بصرف النظر عن مواطنته في نظام حكم معين. وتبدأ دراسة السياسة ، عند توكفيل ، ببحث في الوضع الاجتماعي.

الوضع الاجتماعي هو ، بوجه عام، نتيجة للظروف، وأحياناً نتيجة القوانين، وفي الغالب يكون نتيجة للعتين معاً، لكن حالما يستقر فإنه يُنظر إليه، بدقة ، على أنه هو نفسه مصدر معظم القوانين، والعادات، والأفكار التي تنظم سلوك الأمم؛ فما لا ينتج، فإنه يعدله»<sup>(١)</sup>.

إن كتاب توكفيل «الديمقراطية» مخصص لبيان الطريقة التي تجعل فيها وضع اجتماعي معين، مثل وضع المساواة، يُحس به في المؤسسات السياسية للأمة،

وفي العادات ، وأنماط السلوك، والعادات العقلية للمواطنين. إن الوضع الاجتماعي هو علة نظام حكم يمتلك خصائصه المعينة الخاصة. وهذا لا يعني القول بأن الوضع الاجتماعي يفسر كل شيء في المجتمع، لأن العادات السابقة، والعوامل الجغرافية، من بين عوامل أخرى، تلعب ، أيضاً، دوراً في تشكيل نظام الحكم. لكن هذه العوامل الثانوية تخفي، أو تحبط ، في حالة ليست باقية، عمل المبدأ الأساسي المحرك إن الوضع الاجتماعي يشكل الآراء، ويعدل الانفعالات والمشاعر ويخففها، ويحدد الأهداف التي يسعى إليها الأشخاص، ويحدد نوع الإنسان الذي يكون محل إعجاب، ويحدد اللغة المستخدمة، ويحدد ، أخيراً، سلوك الناس الذين يكتنفهم.

إن الوضع الاجتماعي الذي يكون المبدأ المحرك لأنظمة الحكم الديمقراطية هو شرط العدالة. وهذه هي «الحقيقة الأساسية التي يبدو أن كل الحقائق الأخرى تُستمد منها»<sup>(٢)</sup>، كما يرى توكفيل. يبدأ فكر توكفيل السياسي بإدراك انتصار مبدأ العدالة لدى لا مفر منه، وقبوله ولم يكن مسار السنوات الثمانمائة الأخيرة غائباً فحسب (أي أنه يفضي إلى انتصار المساواة)، بل يرى توكفيل أيضاً، في تحليل سجل حاجات الإنسان، تعبيراً عن الإرادة الإلهية فتطور مساواة الظروف أو الأوضاع هي واقعة خاصة بالعناية الإلهية.

إذا كان على الناس في عصرنا أن يقتنعوا، عن طريق ملاحظة يقظة، وتأمل مخلص، بأن التطور التدريجي للمساواة الاجتماعية هو، في الحال، ماضي تاريخهم ومستقبله، فإن هذا الاكتشاف وحده سيضفي على التغيير الطابع المقدس للقانون الإلهي. إن محاولة كبح الديمقراطية ستكون في هذه الحالة مقاومة لإرادة الله، وستُجبر الأمم، بالتالي، على أن ترضى بالنصيب الاجتماعي الذي تمنحه لها العناية الإلهية<sup>(٣)</sup>.

نتضح من هذه الملاحظات أن توكفيل لا ينظر إلى الإنسان على أنه مجبر داخل قبضة حتمية كاملة. فهو يخبرنا بأن «العناية الإلهية» لم تخلق البشرية مستقلة تماماً وحررة تماماً. صحيح أن هناك دائرة حتمية تُرسم حول كل إنسان لا يستطيع أن يجاوزها، بيد أنه قوى، وحر، بداخل الحافة، لواسعة لهذه الدائرة»<sup>(٤)</sup>. ويبدو أن عمل توكفيل بمثابة تنبيه للناس بأن يرضوا بالنصيب الذي منحه الله إياهم - لأن الناس لا يستطيعون أن يحددوا عما إذا كانت الأوضاع تكون متساوية أو لا تكون، ولكن دورهم هو المسؤولية عما إذا كانت المساواة تفضي إلى التعاسة أو إلى العظمة، إلى العبودية أو إلى الحرية. حقاً، إن تأملاً منبصراً وواعياً في المسيرة الخاصة بالعناية الإلهية للتاريخ يبين أن الانتصار الذي لا مفر منه للوضع الديمقراطي قد يحدث في وضع من العبودية الإنسانية، وأيضاً في وضع من الحرية الإنسانية. إن الوضع الاجتماعي قد انتصر على ما لم يستطع الإنسان أن يتوقعه، ولكنه موكول إلى مهارة الإنسان أن يفهم، ويتجه إلى الإفادة من إمكانات الوضع الديمقراطي التي توصل إلى الحرية ومن أجل تحقيق هذا الهدف، يدعو توكفيل إلى «علم سياسة جديد» يدعو إلى علم كفو للأوضاع الجديدة التي أحدثها انتصار المساواة.

هذه المساواة التي يمكن أن تفهم بأنها مبدأ الأنظمة الديمقراطية يمكن أن تُرى في لغة إعلان الاستقلال<sup>(\*)</sup> ومن ثم يُنظر إلى القضية التي تقول إن «كل الناس ولدوا أحراراً» على أنها القضية الأولية، أو على أنها حقيقة واضحة بذاتها لأن حق الحياة، والحرية، وتعقب السعادة من حيث إنها حقوق كلية مستمدة من هذه الحقيقة الأساسية. وإذا كان كل الناس أحراراً، فإنه لا يكون من حق أي إنسان بالطبيعة أن يقتل إنساناً آخر، أو يعتدي على حريته، أو يحدد له طريقته في الحياة ولا تمتد المساواة التي نتحدث عنها إلى القدرة العقلية. إذ يسم توكفيل بأنه حتى مع ظهور المساواة الأكثر

(\*) أهم وثائق التاريخ الأمريكي هو «إعلان الاستقلال» في ٤ يوليو عام ١٧٧٦، وقد جاء في لوبيجا «أن الناس جميعاً خلقوا سواسية، وأن خالقهم حباهم بحقوق في حرة لا يتجراً من طابعهم منها حق الحياة، وحق لحرية والبحث عن السعادة» إلخ، راجع كتابنا «الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم» ص ٣٢٣ - ٣٢٤ أصدره المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ (المراجع)

تطرفاً للأوضاع، فإن تفاوت العقل يظل واحداً من البقايا المزعجة للنظام القديم إلا أن الرغبة العارمة في المساواة حتى حيثما لا يمكن أن يكون هناك أحد يدفن القوة العملية للزعم الكلاسيكي الذي يذهب إلى أن الحكيم هو الذي يجب أن يحكم. إن أساس العصور الديمقراطية لن يتحملوا أى امتيازات مهما كان أساسها

غرض توكفيل في كتابه «الديمقراطية» هو أن يبين للناس كيف يكونون متساوين، وأحراراً، ويشدد توكفيل، ليس عن طريق مساواة الديمقراطية بأية صورة دستورية ترتبط بها - أعنى حكومة الشعب، الحكومة النيابية، فصل السلطات - على خوفه من أن القوة المحركة الفعلية للديمقراطية، أعنى الشغف بالمساواة، تطابق الطغيان، والحرية أيضاً فالطغيان قد يوجد، جيداً، مع ما يبدو أنه نسايتير ديمقراطية. وخلافاً لبعض معاصريه الذين اعتقدوا أن التطور التدريجي للمساواة يسير جنباً إلى جنب مع التحطيم النهائي لإمكان الطغيان على الأرض لقد فهم توكفيل أن المبدأ الديمقراطي يميل، إذا ترك فطرياً، إلى استبداد لم يُخبر من قبل. وسنعود إلى هذا الموضوع فيما بعد.

يتجه توكفيل، في كتاباته، إلى نظام الحكم الأمريكى فى ثلاثينات القرن التاسع عشر ١٨٣٠. ليس لأنه يجسّد، بالضرورة، مبادئ النظام الأفضل، إنما لأنه يبرز ذروة ذلك التقدم التاريخي نحو مساواة متزايدة باستمرار ومن ثم فإن طبيعة الديمقراطية لا تزال تنكشف في أمريكا الجاكسونية(\*)، ولذلك فإن زيارة أمريكا، هي عند توكفيل، مواجهة مع الديمقراطية نفسها وعندما يشدد توكفيل على مساواة الأوضاع بدلاً من المساواة ببساطة، فإنه يلفت الانتباه إلى وضع من المجتمع يصبح فيه تصور المساواة متحققاً بالفعل. إنه وضع المجتمع الذي يواجه فيه الناس بعضهم بعضاً عندما تتجلى لهم مساواتهم بالمعنى المجرد في فرص متساوية للتربية، وفي تسوية الثروة، وفي التأكيد المنتظم للحقوق السياسية. لم ينظر توكفيل إلى أمريكا، أو إلى مجتمع آخر، على أنه حالة يصبح فيه مبدأ المساواة متحققاً بالفعل بصورة كاملة.

(\*) نسبة إلى أندرو جاكسون A. Jackson (١٧٦٧ - ١٨٤٥) الرئيس السابع للولايات المتحدة الأمريكية (١٨٢٩ - ١٨٣٧) عُرف بالحزم في معالجة شئون الدولة وترعت الفيدرالية لقوية (المراجع)

ولكن أمريكا لم تقترب من هذا المثال بصورة أكثر قرباً من أى نظام آخر إنها تتميز، مثل كل الدول الديمقراطية ، بالتقليل التقدّمى لصنوف تفاوت «نظام الحكم القديم».

إن مساواة الأوضاع تُفهم ، بالطبع، فى مقابل عدم مساواة الأوضاع ، أى الوضع الاجتماعى لنظام الحكم القديم، سواء أكان نظام حكم فرنسا، أم نظام الحكم الأوروبى الإقطاعى بوجه عام. لقد فرضت خصائص نظام الحكم القديم الحجة باستمرار داخل كتاب «الديمقراطية» : وهى أنه عن طريق وعى توكفيل بعظمة الديمقراطية، ولا تزال البديل الجدير بالاحترام، فى ذلك الوقت، استطاع أن يخبر ويخفف من حدة أن الديمقراطية قد قُدر لها أن تكون هى المنتصرة ويمكر أن نشرع، بوصف توكفيل لنظام الحكم القديم - ذلك المعيار الذى يقيس فى مقاله، بصورة ظاهرية، الديمقراطية، ويطلب بتبنيها - فى فهم معنى تفكيره إنه كما لو كان يجب علينا أن نقول إنه لا يستطيع شخص لا يحس بالصفات التى ينسبها توكفيل إلى الحالة الأرستقراطية للمجتمع أن يفهم الثورة الديمقراطية، وأعنى بهذه الحالة الأرستقراطية رفعاً معيئاً للعقل، واحتكاراً لمزايا عالمية، ومعتقدات قوية، وإخلاصاً نبيلاً، وعادات مهذبة، وأنماط السلوك المنمقة، وتهذيب الفنون، وتهذيب العلوم النظرية، وحب الشعر، والجمال، والمجد، والقدرة على الاستمرار فى مشروعات ذات أهمية مستمرة وباقية .. ويتطلب فهم الموضوعات الديمقراطية وعماً بالبدائل للديمقراطية، وهذه الضرورة لا تتجنبها «مسيرة التاريخ»، وبهذا الإدراك لواعى فى ذهننا، فإننا نكون على استعداد لأن نتجه إلى تفسير توكفيل للديمقراطية

### طبيعة نظام الحكم

الصفة التى تميز المجتمع الديمقراطى هى نريته، لقد قلبت القوانين المفروضة بعناية التى تحكم علاقات طبقات المجتمع الثلاث فى الأزمنة الأرستقراطية رأساً على عقب. وازدادت الحواجز التى تفصل بين الطبقات: وقُسمت الملكية ، وأصبحت متساوية، وفُتحت للجميع سبل جديدة إلى إنجازات اجتماعية عقلية، وسياسية. كما حل عدم



اكتراث حقيقى وفعلى محل اهتمام الطبقات الحاكمة بأولئك الذين هم تحت رعايتهم على أنهم أشبه برعاة يهتمون بقطيعهم ، وقد تمت المحافظة على الروابط الاجتماعية والسياسية التى توحد بين الناس. ولقد واجه الناس بعضهم بعضاً بوصفهم متساوين، وكل واحد مستقل ، وواهن وضعيف. والأفراد الذين يشكلون هذا المجتمع لا يمتلكون ، من حيث إنهم مواطنون، روابط طبيعية مع بعضهم البعض، فكل واحد يتساوى مع الآخر، ولا أحد يكون مجبراً على أن يلزم الآخر وهناك مهمة أساسية من مهام المجتمع الديمقراطى الحديث وهى أن يحطم الروابط الصناعية لكى يحل محلها روابط العصور الوسطى

يمكن مفتاح المساواة الذرية للعصور الديمقراطية ، كما يرى توكفيل، فى انتشار «المذهب الفردى» أى الميل إلى رفض كل إلزامات، أو تعاليم الإيمان، بوصفها ذات سلطة، لا تخضع لبحث شخصى، أو لا تثبت أمام اختبار البحث الشخصى. إن كل فرد يصبح محور كون خاص صغير جداً يتكون منه، ودائرته المباشرة من الأسرة والأصدقاء. وعندما يستغرق الفرد تماماً فى تأمل هذا الكون، فإنه يغيب عن ذهنه هذا الكون العظيم، أعنى المجتمع بوجه عام. والأب الروحى لهذه «الفكرة» الجديدة، أو هذا الميل الجديد ، هو ديكارت، الذى أمد منهجه الفلسفى بنموذج الحكم الخاص لكل إنسان على موضوعات الإيمان الموقرة وتبريرها. إن المساواة فى الأوضاع مسئولة عن القبول المتأهب وواسع الانتشار للميل الجديد، وتجد الديمقراطية فى تحقيق محاولاتها الخاصة فى قلب صنوف القمع الاجتماعى فى العصور الوسطى رأساً على عقب، تحالفاً مقبولاً ويرحب به فى الفلسفة الديكارتية يضع المعتقدات التقليدية موضع شك . ونرى أنه تتجمع حول قضية المذهب الفردى ميول معينة تسبب معاً ما قد نسميه بمشكلة الديمقراطية. وهذه الميول هى الرغبة العارمة، ووسائل الراحة المادية، واهتمام برفاهية المرء إلى حد استبعاد كل اعتبار للشئون العامة، واندفاع حتمى إلى الوسطية. وهى تجعل الإنسان الديمقراطى يميل إلى أن يقبل، أو يندفع إلى استبداد حقيقى يضمه فى هذه المساعى وصنوف الإيثار ويستلزم حل مشكلة الديمقراطية إيجاد مكان داخل الديمقراطية للحرية، وللتفوق الإنسانى، وظهور الفضيلة العامة من جديد، وإمكان العظمة.

وعندما يرتبط المذهب الفردي بمساواة الأوضاع ، فإن رغبة جشعة وشرهة تنمو بالنسبة لصنوف الراحة المادية فى هذا العالم. ويناضل الناس بشغف، فى مجتمع مجرد من صنوف الردع التقليدية والإلزامات - بالنسبة للبلد، وللوردات، وللكنيسة، لكى يشبعوا رغباتهم التى يشعرون بها مباشرة، والمعقولة بصورة مباشرة، لتطوير ظروف حياتهم. وفى ظل نظام الحكم القديم، يُقل تفاوت الثروة ، والرفاهية المادية بوصفها جزءاً من الخطة الطبيعية للأشياء، وفضلاً عن ذلك، يخطط نبلاء أوربا الإقطاعية لكى يشبعوا رغباتهم فى الراحة المادية على نحو يترك الأمر حراً لتهديب الملكات العليا. أعنى أن الناس لا يخشون النبلاء حتى إنه يمكن الاستيلاء منهم على الثروة التى يتمتعون بها فى أية لحظة وقد يتحقق هذا السلام المفيد للعقل بالتأثير المشروع للعرف القديم والعادة. ومع الإطاحة بالنظام الإقطاعى، ومع انتشار المذاهب الفردية، يُنظر إلى الحاجة إلى تحسين ظروف الحياة المادية على أنه التعبير المشروع عن الحقوق الطبيعية لجميع الناس

ومن ثم ، لابد أن تشيع الديمقراطية الرغبة فى الرفاهية، وهى ليست رفاهية قلة من الناس، بل رفاهية كل الناس، وهى تقوم بذلك على نحو يحث الناس على أن يخصصوا جزءاً من طاقاتهم لمساعى أخرى، ولحاجات الأمة بوجه عام. وتُحل المشكلة إذا كانت هناك خيارات مادية تكفى لإشباع كل فرد، حتى إن أى فرد لا يخشى أن يحصل على نصيبه، أو إذا استطاع الإنسان الديمقراطي أن يعدل رغباته ويبدو أن توكفيل يتمسك بوجهتين من النظر متعارضتين عن احتمال إيجاد حل للمشكلة. فمن جهة ، يبدو أنه مقتنع بأن الشغف بالإشبعات المادية يُحفظ بداخل حدود معتدلة. ويبحث الإنسان الديمقراطي عن صنوف الراحة القليلة للحياة : أعنى وسائل المحافظة على الوجود الأقل مشقة، وشراء أفدنة قليلة من الأرض وزراعتها، وتوسيع مسكنه. إن لوم توكفيل لمبدأ المساواة ليس لأنه يشجع الناس على الجرى وراء إشبعات غير قانونية، أو مفرطة، بل لأنه «يستغرق» (الناس) تماماً فى البحث عن تلك الإشبعات المسموح بها. وعن طريق هذه الوسائل يتأسس نوع من المذهب المادى الفاضل فى نهاية الأمر، فى العالم، لا يفسد النفس، وإن أضعفها، بل يقوم بهدوء منابع فعلها<sup>(٥)</sup>.

ولم تكن الانتفاضة المفاجئة، والدرامية، والعنيفة ضد الدين، والأخلاق، والملكية، التي انفجرت عام ١٧٨٩ إلا رد فعل مؤقّت وزائل، لا يتميز إلا بأنه فترة ثورية، ولا ينظر إليه على أنه ولع دائم بعصور ديمقراطية. لابتاق شغف الإنسان الديمقراطي بالرفاهية، الأخلاق، والنظام الاجتماعى، ولكنه قد لا يُشبع بدونهما. وقد يرتبط «بنوع من الأخلاق الدينية». ومن ثم، على الرغم من أنه قد يلزم الديمقراطية إغفال ما هو أسمى فى الإنسان، فإنها، على الأقل، تحل مشكلة الرفاهية المعتدلة بالنسبة لأكبر عدد. وهذه هى ميزة الديمقراطية التى يحتفى بها توكفيل فى نتيجته الشهيرة فى الجزء الثانى من كتابه «الديمقراطية».

ومع ذلك، هناك جانب آخر، وأقل تفاؤلاً لمتابعة الراحة المادية، وهو أن كل السبل إلى إشباع الرغبة فى الرفاهية تُفتح، ولكنها تُفتح للجميع على حد سواء - أى أن المنافسة تغلب وتهيمن. ومهما كان ما يمتلكه المرء كبيراً، فإنه يفكر، باستمرار، فى المخرون الشاسع للخيرات الذى يتملص منه باستمرار؛ وهذا التفكير «يملاؤه بالقلق، والخوف، والندم، ويجعل عقله فى زعر لا يتوقف»<sup>(١)</sup> وإذا كان الأمر هكذا، فإنه لا يمكن أن يكون هناك حل لمشكلة الرفاهية - لأن رغبات الناس تزيد مع ما يتغذون عليه، ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك ما يكفى الجميع

يلزم هذا الانتقال غير المتوقع من مذهب مادى معقول ومناسب إلى سعى كامل نحو صنوف الراحة المادية نشأة الروح التجارية - أى النظر إلى التجارة على أنها الطريقة المثمرة بدرجة كبيرة لتسهيل إشباع الشغف بالرفاهية. إن التجارة تحول فى الحال الرغبة القنوعة فى صنوف الراحة المعتدلة إلى صورة هزلية لذاتها السابقة. إنه يُنظر إليها على أنها هى نفسها السعى الأكثر نبلاً، وتقوى ملكات الناس نوى التنافس الأكثر فى المجتمع. إن الأشخاص نوى العقل الأسمى يتحولون من السياسة إلى العمل؛ إنهم يتحولون من الحياة العامة إلى الشئون الخاصة. ويجد هؤلاء الأشخاص فى التجارة، بدايات تكفى لمواهبهم المتميزة، والتحرر، أيضاً، من مسيرة الحياة السياسية وابتذالها. إن هؤلاء الأشخاص يهددون فى حقيقة الأمر، بأن يشكوا نواة

أرستقراطية جديدة : ويحذر توكفيل «أصدقاء الديمقراطية» ويدعوهم إلى اليقظة؛ لأنه «إذا تظفل تفاوت دائم للأوضاع والأرستقراطية فى العالم مرة أخرى، فإنه ربما يتم التنبؤ بأن ذلك هو البوابة التى يدخلون عن طريقها»<sup>(٧)</sup>

يعوض المذهب الفردى، والمذهب المادى وهما الصفتان الخلافيتان للديمقراطية، لحد ما تخفيف أنماط السلوك، ونمو روح الشفقة، أو المشاركة الوجدانية الإنسانية. لقد نظرت طبقات العصور الوسطى إلى بعضها البعض على أنها تنتمى إلى أنواع مختلفة، مثل الاختلاف فى أنماط سلوكها، ومسايعها، وأنواقها. وأصبح المجتمع فائراً، متشددًا، وقاسيًا ونجحت الثورة الديمقراطية فى حل الإلزامات السياسية، بينما جلبت الروابط الإنسانية الطبيعية إلى الصدارة. ولأن الأوضاع أصبحت متساوية، أصبح الناس يدركون أنهم يشبهون بعضهم البعض؛ وقد حرك هذا الرعى مشاعر التعاطف الحقيقى، واكتفى فعل الخيال بأن يمكن المرء بأن يخبر متاعب الآخرين لقد كشفت الثورة الديمقراطية خيرية الإنسان الطبيعية، أى أنه لا يضر الآخرين ولا يؤذيهم بدون داع. وقد ندرك هنا التوازى بين الإنسان «الديمقراطى» عند توكفيل، والإنسان «الطبيعى» عند روسو.

وفضلاً عن ذلك، قشمة رابطة بين نتائج المذهب الفردى، ونمو الشفقة. ففى مقابل ما قد يتوقع، لم تجعل حرية اعتماد المرء على نفسه تماماً، مع التحرر من صنوف الردع التقليدية، الإنسان الديمقراطي واثقاً وفخوراً على الإطلاق. إن جاذبيته تعكس جدية المسعى الذى ينشغل به، لكن «القلق، والخوف، والندم» التى لازمت وضعه قوضت ثقته. ولما كان كل مواطن يواجهه، من حيث هو كذلك فى جميع الاتجاهات، أولئك الذين يسعون، مثله، إلى خيارات لا يمكن بلوغها، فإنه «ينشغل باستمرار فى تأمل موضوع ضعيف جداً». أعنى أنه ينشغل بنفسه»<sup>(٨)</sup>. كما أنه ليس لديه بديل سوى أن يسعى إلى مساعدة الآخرين، وهو شىء إذا كان عليه أن يفعله فإن الأوضاع الاجتماعية تصبح أكثر تساوياً

قد يبدو أن الشفقة ، والمصلحة الذاتية يمكن أن ترتبطا لى تقوما بوصفهما الأساس لرابطة اجتماعية، أو سياسية في العصور الديمقراطية، ومن ثم يتم التغلب على القوى الخلافية للمذهب الفردي وتعقب الرفاهية ومع ذلك لا تتصابق الشفقة والمصلحة الذاتية باستمرار، بينما لا تتعارضان بالضرورة ويفترض توكفيل، مثل روسو ، أن الشفقة ، على الرغم من أنها غريزة طسعبة في الإنسان، تضعف عن طريق التدبير فمن حيث إن الناس ليسوا منزهين عن العرص، فإنهم يستشيرون مصلحتهم الخاصة قبل أن ينظروا إلى رفاهية الآخرين، وتشجع الديمقراطية ذلك بأن بهتم كل إنسان بموارده الخاصة. إن الأشخاص الديمقراطيون يشروعون في مساعدة بعضهم الآخر، إذا لم تتضمن المساعدة خسارة، أو ضرراً لهم. وعندما تصبح روح الشفقة فعالة تماماً، فإن المجتمع لا يحتاج ، فحسب، إلى وضع المساواة، وإنما يحتاج ، أيضاً، إلى وضع الوفرة، الوضع الذي تكون فيه خيارات تكفى للجميع ولقد أشرنا من قبل إلى القوى الفعالة داخل الديمقراطية التي تحبط هذا الإمكان

وفضلاً عن ذلك، فإن روح الشفقة تجاوز الحدود القومية، وتعمل، من حيث هي كذلك ، على إضعاف الروابط السياسية؛ ولا يكثر الناس بتلك الأعراف التعسفية التي تميز الناس من حيث هم مواطنون إن الشفقة غريزة طبيعية تميل إلى تقويض الروابط التي لا تكون إلا اتفاقية فقط ، والمجتمع السياسي يمتلك، كما يرى توكفيل، هذا لطابع الاتفاقى. والنبيل، وتخفيف العادات، والجو الإنساني، التي يميز المجتمعات الديمقراطية تكون قابلة لأن يُشعر بها بقوة كبيرة داخل وحدة الأسرة بصورة أكبر مما يُشعر بها بين المواطنين. ويخبرنا توكفيل أن «الديمقراطية» «توسع الروابط الاجتماعية، لكنها تضيق الروابط الطبيعية» فهي توحد الأقرباء بصورة وثيقة كبيرة، بينما تجعل المواطنين أكثر انفصالاً»<sup>(٩)</sup>

## مشكلة الديمقراطية

تشكل هذه الخصائص - أعني المذهب المادي ، الوسطية، الشفقة والحياة الأسرية، والعزلة - التي تنشأ، أو تجمع قوتها ، من مساواة الأوضاع والمذهب الفردي - لب تعاليم توكفيل عن الديمقراطية إن نظام الحكم الذي لا تُخفف فيه آثارها، هو نظام لا يكون فيه تشجيع يُقدم لممارسة الملكات الإنسانية العليا، نظام يبدو فيه المجتمع نفسه يقف دون أن يتحرك، وتضعف الفضائل العامة - ومثل هذا المجتمع قد يدفع المرء إلى أن يشك في خيرية العناية الإلهية التي تعمل على تقدمه وتطوره.

وليسست المسألة هكذا فقط إذ أن المفارقة الأساسية للديمقراطية، كما يفهمها توكفيل، هي أن مساواة الأوضاع تنطبق مع الطغيان، والحرية أيضاً. إن نوعاً من المساواة يمكن، على الأقل، أن يوجد مع النفوت العظيم دع الديمقراطية وشأنها، فإنها تميل، بالفعل ، إلى تأسيس الطغيان، سواء أكان طغيان الفرد الواحد على الجميع، أم طغيان الكثرة على القلة، أم حتى طغيان الكل على الكل. وعلينا أن نتجه الآن إلى شرح هذه المفارقة بشيء من التفصيل.

إن العاطفة المهيمنة في العصور الديمقراطية هي حب المساواة وتتولد هذه العاطفة نفسها من الحالة الاجتماعية السائدة التي هي، كما رأينا، المصدر الأساسي لكل العواطف، والأفكار وأعراف المجتمع بيد أن حب الإنسان الديمقراطي للمساواة يفوق كل شعور آخر، حتى الشعور بالحرية إن الحرية تحتاج إلى مجهود، وتيقظ، إذ من الصعب أن نحصل عليها، ومن اليسير أن نفقدها، وصنوف الإفراط فيها واضحة للجميع، بينما فوائدها قد تفلت ، بسهولة، من الكشف أو الملاحظة ، ومن جهة أخرى يُشعر بمزايا المساواة ولذاتها بصورة مباشرة ، ولا تحتاج إلى جهد. فهي في متناول الجميع، حتى بالنسبة لأصحاب القدرة الوضيعة «ولكى نتنوقها، لا نحتاج إلى شيء سوى أن نعيش»<sup>(١٠)</sup>. ولكن إذا صح ذلك بالنسبة لمتعة المساواة، فإن نقائصها قد لا تكون واضحة أبداً ، لا ربما لأولئك الذين فقدوا الحس عن طريق صنوف بهجاتها. إن مساواة الأوضاع تطلق العنان لعاطفة لا تُخمد؛ إذ يجب

على كل حكومة أن تسلم بجنورها في هذا الدافع القادر على كل شيء. إن ولع الناس في المجتمعات الديمقراطية بالمساواة «حاد، وشره، ولا يهدأ، وحصين» إنهم يدعون إلى المساواة في الحرية، وإذا لم يحصلوا على ذلك، فإنهم يدعون إلى المساواة في العبودية»<sup>(١٨)</sup>.

قد يعبر حب المساواة عن نفسه في صورتين، الأولى هي، إلح قانوني ورجولي بالمساواة، يحاول أن يرفع الجميع إلى مستوى المقام العظمى، والثانية هي «شفغ فاسد بالمساواة» يحاول أن يرد الجميع إلى المقام العام الأدنى. يتضح أنه إذا هيمن الشغف الأول بالمساواة، فإن قوة الاعتراضات على الديمقراطية تقل بصورة يمكن الشعور بها. غير أن القوى التي تعمل وفق شروط المساواة تقدم أملاً قليلاً في أن الشغف الرجولي بالمساواة سينتصر. إن الناس مدفوعون إلى أن يرغبوا في خيارات لا يستطيعون تحقيقها أو أن يحصلوا عليها. وتنشأ المساواة في كل واحد يأمل في بلوغ هذه الخيارات وتحقيقها، بيد أن المنافسة هي أن كل شخص لديه احتمال تحقيق طموحاته. وفضلاً عن ذلك، فإن السباق على إشباع هذه الرغبات ليس متساوياً؛ لأن النصر سيذهب لا محالة إلى أصحاب القدرة الأسمى ولا يمكن أن يرتفع الجميع إلى مستوى العظماء؛ لأن اختلافات القدرة تنشأ من الله، أو من الطبيعة. ومن ثم توظف الديمقراطية الوعي بحق المساواة بين الجميع في مزايا هذا العالم، ولكنها تحبط الناس في بلوغها وتحقيقها ويولد هذا الاحباط الحسد، ويزيح الاحترام. وهكذا تثار نفس لإنسان باستمرار، وتُحطم، وتُتهك، بيأس، في النضال، لأن الإنسان لا يستطيع أن يتحمل، طويلاً، هذه الحالة. إنه يبحث عن حل يشبع رغبته العارمة، بينما يريحه من الكرب الذي تسببه له. وهكذا تعد المساواة الإنسان لأن يتنازل عن حريته لكي يحمي المساواة نفسها.

وقد يؤدي تنازل الإنسان عن حريته، كما يرى توكفيل، إلى استبداد عريق. وما هو أكثر احتمالاً أن شخصية المستبد تفرض صورة جديدة تماماً. وقد أصبحت كلمات مثل «الاستبداد» و«الطغيان» لا تكفي، في حقيقة الأمر، لأن تعبر عن تفكير توكفيل،

ويحاول أن يصف بدلاً منها اسم لاستبداد الجديد وثمة وسيلة واحدة، وهى الدولة، هى التى تُعد، بصفة خاصة، فى مجتمع يكون فيه الجميع متساوين، ومستقلين، وضعفاء، لأن تقبل التنازل عن الحرية وتزقيته، ويوجه توكفيل الانتباه إلى التمرکز المتزايد للحكومات - أعى نمو السلطات الحارسة الضخمة التى تقتضى عن قصد، عبء تقديم الراحة والرفاهية لمواطنيها. إن الناس الديمقراطيين يتنازلون عن حريتهم لتلك السلطات العظيمة بدلاً من استبداد «لين»، أعى استبداداً يقدم لهم «أمنهم، ويتنبأ لهم بالأشياء الضرورية، ويقدمها لهم، ويسهل لذاتهم، ويخطط لاهتماماتهم الرئيسية، ويوجه صناعاتهم»، وأخيراً لا يفرط فى الاهتمام الكامل بالتفكير، وكل متاعب الحياة»<sup>(١٢)</sup> ويتنبأ توكفيل بأن هذه الحكومة لاتتسق مع السيادة الشعبية، أو على الأقل مع أشكال السيادة الشعبية. إن الناس كلهم قد يفرون أنفسهم جيداً بالمعرفة التى تقول إنهم أنفسهم يختارون حكامهم. إن الديمقراطية تنشئ شكلاً جديداً من الاستبداد، أى المجتمع الذى يطغى على نفسه

لن يكون هناك تقرير عن مشكلة الديمقراطية كماً بدون تفسير وصف توكفيل لطغيان الأغلبية، أى طغيان الأكثرية على الأقلية. لم يع توكفيل مناشدات مجموعات المصلحة الخاصة، أو لم يع الواقعة التى تذهب إلى أن تكوين الأغلبية فى الديمقراطية يتأرجح باستمرار لكن هذا التآرجح يحدث داخل سياق اقتناع راسخ بمبادئ معينة هى نفسها ثابتة، لا تتغير - بمعنى أن المرء يستطيع أن يتحدث عن أغلبية دائمة داخل الديمقراطية. وفضلاً عن ذلك، فإن التجانس الظاهرى للمجتمع الديمقراطى يختفى من رؤية مصدرين للتجانس لا يمكن استئصالهما، وهما العقل، والثروة. فالقدرة العقلية توزع بالتساوى، ويؤكد توكفيل أن أغلبية البشر تنقصهم القدرة على أن يصلوا إلى اعتقادات عقلية. ووراء مسألة القدرة، تكون متطلبات المعرفة هى كذلك حتى إن الناس الذين يخضعون لظروف ديمقراطية إما أن يمتلكوا، بصورة نادرة، الوقت، أى الصبر أو الاهتمام بتعقبها. ولا يتصور توكفيل أى اختراق ثورى فى وسائل التربية، ولا «فترة من المناهج السهلة، والعلم الرخيص» تكفى للتغلب على الحاجة إلى الوقت، والموهبة. ولأن الناس لا يزالون هم الناس، 'عنى الكثرة'، فإنهم يضطرون إلى أن



كسبوا رغبة الخبز، وينقصهم بالتالي وقت الفراغ الذي لا يمكن الاستغناء عنه لتنمية المعرفة. وتمازى الكثرة فى أهمية هذه الوقائع، إذا عرفتها. وبسبب السمو العقلى للقلة فإنها تستبدله بسمو مستمد من اعتبارات الكم : «إن السلطة الأخلاقية للأغلبية تقوم، من جهة، على فكرة مؤداها أن هذك عقلاً، وحكمة، فى عدد من الناس متحدين أكثر مما يكون فى فرد واحد، وأن عدد المشرعين أهم من كيفهم»<sup>(١٣)</sup>. إن سلطة الأغلبية هى هكذا حتى إن الأغلبية توافق ، فى النهاية، على هذا الافتحام للعقل ويمير ذلك، كما يلاحظ توكفيل، ظاهرة جديدة فى تاريخ البشرية إن الأغلبية لا تطالب بسلوك يمتثل ويطيع فحسب وإنما تطالب ، أيضاً، بأن تجعل من المستحيل بالنسبة للأفراد أن يتصوروا عدم الامتثال وعدم الطاعة إن التمسك برأى فى مسألة مهمة يناقض رأى الأغلبية لا يكون تمسكاً أحمق فحسب، أو لانبغ، وإنما يحط من إنسانيته. «إن سلطة الأغلبية مطلقة، ولا تنزع حتى إنه يجب على المرء أن يتخلى عن حقوقه من حيث إنه مواطن، وينكر، فى الغالب، صفاته من حيث إنه إنسان، إذا أراد أن ينحرف عن الطريق الذى تحدده»<sup>(١٤)</sup>. إن طغيان الأغلبية على عقول أولئك الذين هم متفوقون من الناحية العقلية يجعل ميل الديمقراطية إلى الوسطية ميلاً مطلقاً.

أما طغيان الأغلبية على القلة من الأثرياء وملاك الأرض فهو أقل وضوحاً ويحاول توكفيل، بالتأكيد، أن يتغلب على خوف أولئك النقاد للديمقراطية الذين يرون فى حكم الكثرة الدمار الحتمى لكل حقوق الملكية، ففى مقدمته يهتم ببيان أن حقوق الملكية فى البلد الديمقراطى الأكثر تقدماً فى العالم تتمتع بضمانات أعظم من أى مكان آخر. ومع ذلك، فإن توكفيل ليس متحمساً للقول بأن الصراع الدائم بين الأغنياء والفقراء تطه الثورة الديمقراطية - فهم لا يهبطون أو يرتفعون إلى نفس مستوى الثروة، ولا يخفف حقد الفقراء على أولئك الذين هم فى ظروف أفضل عن طريق ما تحدثه التسوية بينهم. فكيف تُكفل ، إذن، حقوق الملكية؟

إن التقسيم بين القلة والكثرة، بين الفقراء والأغنياء هو ، كما يرى توكفيل، خاصية دائمة لجميع المجتمعات: أى أنه مقدر أن يظل ، على الرغم من التحقيق

التقدمي لمساواة الظروف والأوضاع إنها «قاعدة ثابتة» تخضع لها كل المجتمعات. ومن جهة أخرى، قد تجعل نسبة الأفراد بداخل مجتمع كلاً من المجموعات العظيمة الثلاث - وهي مجموعة الأثرياء، والمجموعة ذات الوسائل المعدلة، ومجموعة الفقراء - مختلف من مجتمع إلى آخر وعلى الرغم من أن هذه النسب قد تتغير، فإن توكفيل يرفض الفكرة التي تذهب إلى أن الأثرياء، أو الأثرياء بصورة معتدلة، قد يشكلون أغلبية. «ومن ثم، فإن اقتراحاً كلياً لا يخلو من واقع الأمر، الفقراء منصب حكومة المجتمع»<sup>(١٥)</sup>. ويعلن، فضلاً عن ذلك، أنه لا مفر من أن الطبقة الحاكمة تكون المضطهدة «فيقيني أن الديمقراطية تضايق قطاعاً من المجتمع، وأن الأرستقراطية تضطهد قطاعاً آخر»<sup>(١٦)</sup> وأخيراً، يقط توكفيل من تعليم الفقراء أن يدركوا أنه ليس من مصلحتهم أن يفقروا الأغنياء. ومن ثم، يرى أنه ليس هناك سبب للاعتقاد أن الصراع التقليدي بين الأغنياء والفقراء يتوقف في ظل ظروف ديمقراطية. أو أن أحدهما ينقصه الإرادة، أو الفرصة ليضطهد الآخر ولأن الأغلبية فقيرة، ولأنها هي التي تكون صاحبة السيادة، فإن مخاوف نقاد الديمقراطية لها ما يبررها قبل كل شيء

ومع ذلك، كيف نوفق بين ذلك وتلك العبارات التي يتضح أنها تناقضه تماماً الموجودة في أجزاء أخرى من كتاب «الديمقراطية»؟ ففي الجزء الثاني، مثلاً، يعلن توكفيل أن الفقراء في مجتمعات ديمقراطية، بدلاً من أن يضموا الأغلبية العظمى من الأمة، كما فعلوا باستمرار قبل ذلك، فإنهم يكونون القلة في العدد بصورة نسبية، ويأخذ مكانهم أولئك الذين يكونون من الطبقات المتوسطة الجديدة. ولا تشكل الطبقة المتوسطة الأغلبية محسب، بل تحوز الملكية، وتكون، في حفيظة الأمر، المدافعة الأولى عن حقوق الملكية فم يخاف الأغنياء، بالتالي، من الأغلبية التي تشبه عواطفها، ومصالحتها عواطفهم ومصالحهم الخاصة<sup>٩</sup>

ربما نفترض علاقة بين طغيان الأغلبية، والاستبداد الجديد فالناس الذين يتنازلون لهذا لطغيان اللين، والمريح، هم أناس الأغلبية الجديدة الذين يستمتعون بشمار التعقب الكلي للرغاية به غير أن رغباتهم تجاوز فرصهم وتسبقها. ولما كانت الأغلبية

تخشى احتمال أن تفقد ما تمتلكه لأولئك الذين هم أكثر قدرة منها، فإنها تتجه إلى الحكومة من حيث إنها السلطة الوحيدة التي تستطيع أن تحمي حقوقها، وخيراتها، وتستطيع أن تكبح طموحات القلة. إن الاستبداد الجديد شكل قد يفترضه طغيان الأغلبية. وتكفل الأغلبية، على حساب القلة، أى الأثرياء، للكثرة تمتعاً معتدلاً بالأشياء الخيرة فى هذه الحياة ؛ وبهذا المعنى يعارض حماية حقوق الملكية إلى حد ما.

### حل المشكلة

إذا كان يجب حل مشكلة الديمقراطية، فإن الحل يجب أن يتم على مستوى الديمقراطية، أعنى أن الحل لابد أن يتماشى مع مبدأ الديمقراطية، الذى هو المساواة. وأى محاولة لتخفيف وطأة الديمقراطية بمبادئ ، أو ممارسات، من نظام حكم غريب عنها محكوم عليها بالإخفاق؛ وحتى المستبد لا يستطيع أن يحكم وفق المبدأ الديمقراطى دون أن ينحنى احتراماً للمساواة. ومن ثم يحذر توكثيل معصريه من أن المهمة ليست بناء مجتمع أرسقراطى من جديد، وإنما جعل الحرية تنبثق من الحالة الديمقراطية للمجتمع، وإدراك أن «هذا النوع من العظمة والسعادة» يناسب مساواة الأوضاع .

إن السخرية من المازق الديمقراطى تكمن فى أن الديمقراطية تشجع الناس على أن يتنازلوا عن حريتهم ، الشئ الوحيد الضرورى لخلصهم . وإذا كان المذهب الفردى مسئولاً عن ذرية المجتمع الديمقراطى، فإن الحرية هى التى تستطيع، على نحو ينطوى على مفارقة، أن تبني معنى الاستقلال السياسى من جديد عن طريق تنمية الوعى باعتماد كل فرد على الآخر. ما هو احتمال أن الحرية تصدر من حالة ديمقراطية للمجتمع ؟ يبين رد توكثيل تفاؤلاً جوهرياً على أساس فكره السياسى .

**بعيداً عن محاولة العثور على القصور فى المساواة ؛ لأنها تبعث  
روح الاستقلال ، فإننى أتملقها، أساساً، لهذا السبب الخالص.**

إننى معجب بها، لأنها تستقر فى الأعماق الخالصة لعقل كل إنسان، وقلبه، ذلك الشعور لا يمكن تعريفه، والميل الفريزى إلى الاستقلال السياسى، ويقدم، من ثم، العلاج للشر الذى يحدثه « (١٧).

إن الشغف بالمساواة ، بأية تكلفة، يواجهه، بصورة مماثلة، شعف يتولد بالمساواة فى الحرية ومع ذلك، فإن هذين الشغفين ليسا ذى قوة متساوية، كما رأينا من قبل. وفضلاً عن ذلك، فإن الشغف الذى يحث الإنسان على أن يسلم للحكومة الاهتمام برفاهيته الخاصة يزداد فى تأثيره عن طريق ميل قادره نحو مركزية الحكومة وتغدو الحكومات أكثر قوة ، ويبدو الأفراد مغلوبين على أمرهم أكثر مما كانوا من قبل. وبالتالي، فإن الشغف الطبيعى بالحرية لابد أن يكمله الفن السياسى ' وهو فن وجد توكفيل أن أمريكا مدرسته بطريقة نموذجية. إذ تفترض التجربة الأمريكية لحل المشكلة الديمقراطية «وسائل ديمقراطية» معينة ، مثل الحكم الذاتى، فصل الكنيسة والدولة، الصحافة الحرة، الانتخابات لباشرة، السلطة القضائية المستقلة، وتشجيع جميعات من جميع الأوصاف. ويجب إدراك أن توكفيل لا يوصى، ببساطة ، بقبول كل ممارسة أمريكية. وعلى الرغم من أنه معجب بالنظام الفيدرالى، مثلاً، فإنه يبرهن على أن هذه الآلية المركبة لا تناسب، تماماً، مزاج الحياة السياسية الأوربية وحقائقها الواقعية وفضلاً عن ذلك، فإن أمريكا قدمت المبادئ - مثل مبدأ المصلحة الذاتية مفهوماً بصورة صحيحة - وهو الذى يقوم عليه نظام ديمقراطى جدير بالاحترام. وقبل أن نتجه إلى مذهب المصلحة الذاتية، لب حل توكفيل لمشكلة الديمقراطية، لابد أن نفحص بعض جوانب الوسائل الديمقراطية التى ذكرناها توأ.

ولإبطال آثار المركزية، يسلم توكفيل بقيمة الحرية المحلية على مستوى الحى، والمجتمع. فبداخل حدود هذا الكل الصغير، يستقبل كل مواطن تدريبه لأولى فى استخدام الحرية. ويتشرب المواطن، عن صريق تعلمه الاهتمام بمسائل تدخل فى حيز اختصاصه ، والتعاون فيها، المبادئ الأولى للمسئولية العامة إن الحى هو مكان تتحول

فيه المصلحة الذاتية إلى الوطنية، أو على الأقل إلى نوع من الوطنية ونحول المؤسسات الحرة، بصفة خاصة تلك التي تكون على المستوى المحلي، كما يرى توكفيل، الأفراد الأنانيين إلى مواطنين يكون اهتمامهم الأول الخير العام ومع ذلك، هن الأهمية، أو ربما الصلة التي ينسبها توكفيل إلى الحكم الذاتي المحلي، قد يكون مبالغاً فيها بسهولة ويجب أن نلاحظ أنه لا يقدم في أى موضع صياغة بسيطة أو شاملة، لتحديد المسائل التي تنتمي، بصورة ملائمة، إلى سلطات محلية من حيث أنها تتميز عن سلطات وطنية وفضلاً عن ذلك، فإنه يفترض أنه كلما نمت أمة أكثر تركيياً وتحضرأ، فإنه يكون أقل احتمالاً أن تؤسس حرية محلية، أو أن تتحمل الجهود المتعثرة لمجتمع ليس له تراث خاص بالحرية

ونظام المحلفين هو وسيلة أخرى من الوسائل الديمقراطية التي يوصى تركفيل بأنها تحافظ على الحرية المحلية، وتواجه الميول الفردية للديمقراطية، وهو مثل الحرية المحلية يطبع، أيضاً، على المواطنين وعياً بحاجات الآخرين ولقد لاحظ لنقد أن توقعات توكفيل من هذا المصدر نادراً ما تحققت، لكنهم أخفقوا، بوجه عام، في أن يدركوا أن توكفيل عقد ماله بالنسبة لنجاحه على إمكان وجود جماعة من القضاة المتفوقين، وأنه كان على وعى بأن كيف القضاة من حيث هم طبقة سيقل بالنسبة إلى الزيادة في عددهم ويعتمد توكفيل على كفيات هؤلاء الأشخاص في اعتقاده أن نظام المحلفين يشكل حكم للناس، ويغرس فيهم وعياً بمنطلقات العدالة، إن إجراء توكفيل المتميز هو أنه يحاول أن يكتشف تلك الوسائل التي عن طريقها قد تخفف أذواق الكترة وعواطفها ويهذب، بنظام المحلفين هو هذه الوسيلة التي تخدم من حيث إنه مثال خاص للدور العام، والمتفشى الذي توقع توكفيل أن يلعبه القضاة وآخرون مرتبطون بالوظيفة القانونية في الديمقراطية إن التدريب الذي يستقبله محامون، بصفة خاصة، يعطيهم صنوفاً معينة من الشغف بالنظام، بالصور القانونية والسياسية، وبارتباط الأفكار صنوفاً من الشغف تميزهم عن الجمهور، وتعطى اتجاهأ أرسنقراطياً لتفكيرهم، وتميزاتهم. إن روحهم تميل إلى أن تكون محافظة، وضد الديمقراطية، إلى حد أنهم يلعبون دورأ بارزأ في المجتمع (كما هم ملزمون بأن يقوموا بدور في مجتمع حيث

تتحول كل مسألة سياسية، في الغالب، إلى قضية قانونية في الحال أو فيما بعد)، إنهم يقومون بكبح نوافع أكثرية وقد نلاحظ أن دور المحامين في حل مشكلة الديمقراطية هو أنتهاك ظاهري للمبدأ الذي يقول إن هذا الحل لابد أن يتم على مستوى الديمقراطية، ولكنه مع ذلك انتهاك جزئي فقط وبينما يتميز المحامون بالأنواق والعادات الأرستقراطية، فإنهم يحافظون على رابطتهم الأساسية بالناس عن طريق الميلاد، والمصلحة، وهكذا لا يشكلون طبقة متميزة

وحرية الجمعية أو المجلس هي التي تحتل الصدارة من بين كل الوسائل الديمقراطية وينظر توكفيل إلى الجمعيات أو المجالس على أنها بدائل صناعية لنبلاء العصور الماضية، تخدم، بفضل ثروتها، ومكانتها من حيث إنها سور ضد تجاوزات صاحب السيادة لحرية الناس. وعلى نحو مماثل، يبرهن توكفيل على أن الجمعيات أو المجالس تحمي حقوق الأقلية في ديمقراطية ضد طغيان الأغلبية ولما كان كل فرد في الديمقراطية مستقلاً، ولكنه ضعيف أيضاً، فإنه قد يضع آراءه وجهاً لوجه آراء الأغلبية، بأن يربط نفسه مع الآخرين. وهذه هي إحدى الوظائف «السياسية» لحق الجمعية أو المجالس، وهي حق يكون أصله في الطبيعة ويعزو توكفيل إلى انتشار الجمعيات مكانة ربما تكون جديدة في الفكر السياسي وبينما نظر كُتاب سابقون إلى تشجيع الأحزاب، والفرق، أو الجمعيات من حيث إنها معيار مُفرق في المجتمع فإن توكفيل اعتقد أنها جوهرية، بصورة مطلقة، لرعاية المجتمع الديمقراطي. وبعيداً عن أن هذه الجمعيات أو المجالس تساهم في تحطيم وحدة المجتمع، فإنها تتغلب على الميول المفرقة للديمقراطية ففي الأفعال التي تلازم تنظيم الجمعية أو المجلس أو تعليمه، يتعلم الأفراد فن تكييف أنفسهم لغرض عام مشترك. بيد أن فائدة الجمعيات أو المجالس تجاوزت أى اعتبارات سياسية خالصة. ونولد المشاركة في المجموعات السياسية شغفاً بجميعات لأغراض أخرى أيضاً، وتكشف عن فوائدها مثل الأغراض والفوائد التربوية، العلمية، والتجارية إن تعم الارتباط هو، كما يرى توكفيل، المطلب الضروري للمحافظة على المواطنة ذاتها «إن الشعب الذي يفقد من بينه أفراد قوة تحقيق الأشياء العظيمة من غير مساعدة، دون أن يكتسبوا وسيلة إنتاجها عن صريق مجهودات متحدة، يرتدون إلى

الهمجية»<sup>(١٨)</sup> لم ير توكفيل فى الجمعيات أو المجالس وسيلة تخفيف طغيان الأغلبية فحسب، بل أيضاً وسيلة التغلب على ذلك التوسط الذى تجنح إليه الديمقراطية.

تضع الديمقراطية المسئولية عن الحكومة فى أيدي هؤلاء الذين، من وجهة نظر توكفيل «إما أن يعتقدوا أنهم لا يعرفون السبب، أو لا يعرفون ما يعتقدون»<sup>(١٩)</sup> وعلى الرغم من ذلك، قد يحقق النظام الديمقراطى القدرة على البقاء إذا حدث توسيع معين لوجهة النظر، وقد خُططت المؤسسات الحرة التى يثنى عليها توكفيل لى تيسر ذلك. ولا بد أن ينحول الناس إلى مواطنين واعين أخلاقياً عن طريق عمل هذه الوسائل الديمقراطية. إن الأفراد يتوقفون عن التفكير إلا فى أنفسهم؛ لأن قدراتهم تُوسّع عن طريق الاتصال بقضاة عظام؛ وينمو تعاطفهم مع أقرانهم عن طريق خدمة المحلفين؛ وتتسع عقولهم عن طريق المشاركة فى الجمعيات أو المجالس لقد اعتقد توكفيل أنه يمكن ابتكار نظام من المؤسسات يكف الحكومة الجيدة عن طريق أفعال وردود أفعال المواطنين، الطاشين تماماً، أو يندفعون عن طريق بواعثهم الوضعية.

إن تطور الإحساس بالأخلاق العامة وهو الإحساس النابع من روح المذهب الفردى المتطرف الذى يميز العصور الديمقراطية، ليس هو موضوع المؤسسات التى ناقشناها فحسب، بل هو عمل توكفيل كله. ويصبح الناس مواطنين عن طريق عمل مبدأ المصلحة الذاتية مفهوماً بصورة صحيحة ويخبرنا توكفيل، فى مقدمة كتابه «الديمقراطية» أن الإنسان الفقير «يقبل نظرية المصلحة الذاتية بوصفها قاعدة أفعاله دون أن يفهم العلم الذى يستغلها» وأثانيته ليست أقل عماء من إخلاصه للآخرين من قبل»<sup>(٢٠)</sup> إن دعوة توكفيل إلى «علم جديد للسياسة لى يواجه الظروف الجديدة للمساواة هى دعوة إلى علم يؤسس مبدأ المصلحة الذاتية على أساس راسخ إن الإنسان الفقير هو الذى يجب أن يتعلم، بالطبع، مبادئ العلم الجديد لأنه، بوصفه عضواً فى الأغلبية، هو الذى سيحكم المجتمع الجديد، ولا بد، للسبب نفسه، أن يشارك بمستوى فهمه.

وأياً كانت عيوب نظرية المصلحة الذاتية إذا فُهمت بصورة صحيحة، فإن توكفيل يصر على أنها «النظرية المناسبة بصورة كبيرة من بين كل النظريات الفلسفية لرغبات

أناس عصرنا»<sup>(٢١)</sup>، ولابد أن يبذل كل فلاسفة الأخلاق ، والمربين كل جهد لكي ينقلوا مبادئها. ويختفى إمكان حث الكثرة عن طريق اللجوء إلى التضحية بالذات، أو إلى الجاذبية اللازمة للفضيلة مع تحطيم النظام الإقطاعي، ومعه، تحطيم الإيمان بالسلطة، وكرامة الغايات اللامادية. وتصبح المصلحة الخاصة، في ظل ظروف المساواة، هي المنع الرئيسى إن لم تكن المنبع الوحيد للفعل الإنسانى. ويؤكد توكفيل أن المصلحة الخاصة هي «النقطة الوحيدة الراسخة في القلب البشرى»<sup>(٢٢)</sup>.

ويقابل توكفيل نظرية المصلحة الخاصة المفهومة بصورة صحيحة بوجهة النظر التي تذهب إلى الإنسان يخدم أقرانه جيداً وهو يخدم نفسه. إن كليهما تلجأ ، في النهاية، إلى غرائز الإنسان التي تهتم بالمحافظة على الذات غير أن الأخيرة لا تتخذ الحيطة لظهور الفضائل السياسية لأنها لا تكثف إلا الميل إلى المذهب الفردى. وإذا كان يجب على الناس ألا يفبعوا، تماماً، في دوافعهم المحلية، أى إذا كانت الشهامة العامة يجب ألا تختفى تماماً، فإنه يجب تعليمهم أنهم يحتاجون باستمرار، من تقدير مستنير لأنفسهم، إلى أن يساعد الواحد منهم الآخر، ويضحي بجزء من وقته، وثروته من أجل رفاهية الدولة، أو المجتمع لا بد أن يرى الناس إمكان الرغبة في إرجاء الإشباع المباشر لرغبتهم توقعاً لدرجة أكثر يقيناً، أو أكثر عظمة، من الإشباع في وقت متأخر، وينشأ هذا لأمل أو التوقع من مساهمة الرفاهية العامة في رفاهيتهم الخاصة. يقوم أساس النظام العام، أو الاجتماعى على أذنية مستتيرة ، فكل فرد يقبل وجهة النظر التي تذهب إلى أن «الإنسان يخدم نفسه في خدمة أقرانه، ومصالحته الخاصة هي أن يفعل الخير»<sup>(٢٣)</sup> ولجأ توكفيل، مخلصاً لمتطلبات المساواة، إلى غرائز الإنسان التي تهتم بالذات، ويحاول أن يقيم على هذا الأساس نوعاً من الأخلاق العامة، ونوعاً من الوطنية إنه يجعل الناس فضلاء عن طريق تعليمهم أن ما هو صحيح هو نافع أيضاً.

إن نظرية المصلحة الذاتية هي مصلحة ربما يعتمد عليها بصورة دقيقة

إن مبدأ المصلحة الذاتية ليس مبدأ سامياً، إذا فهم بصورة صحيحة، بيد أنه واضح ومؤكد. إنه لا يهدف إلى موضوعات



عظيمة، غير أنه يبلغ ، بدون جهد، كل الموضوعات التي يهدف إليها، وطالما أنه في متناول كل القدرات، فإن كل شخص في مقدوره أن يتعلمه، ويحافظ عليه بدون صعوبة. إنه يحقق هيمنة عظيمة بسهولة، عن طريق مطابقتها المدهشة للضعف الإنساني، وليست هذه الهيمنة غير ثابتة، لأن المبدأ يقع مصلحة شخصية ويردعها عن طريق مصلحة شخصية أخرى، ويستخدم، لكي يوجه الانفعالات، نفس الوسيلة التي تثيرهما» (٢٤).

تكشف هذه العبارة المقتضبة عن اتفاق توكفيل الأساسي مع فروض الفكر السياسي الحديث ؛ فعلى الرغم من نقاط انطلاق ظاهرية، فإن توكفيل يتابع التراث الذي نشأ مع ماكيافلي، واستمر في التعليم الطبيعي الصحيح لهوبز إن المشكلة السياسية للإنسان تُحل عن طريق تخفيض معايير المرء - أى أن نظرية المصلحة الذاتية . المفهومة بصورة صحيحة، لا تهدف إلى موضوعات سامية ويؤكد تحقيق هذه المعايير من حيث إنها نُقبل عن طريق الاعتماد على نظرية في مناول القدرة الوضيعة، وبالتالي في متناول الجميع. وللنظرية جذورها فيما يُنظر إليه على أنه عاطفة الإنسان الأكثر قوة ، أعنى الاهتمام بالرعاية الفردية. ولا يزال نجاح النظرية مضموناً بصورة أكبر عن طريق حيلة إيقاع العداوة بين مصلحة ومصلحة أخرى، بينما يُعهد إلى العقل مهمة ضمان إشباع العواطف ويحاول توكفيل . متفقاً مع معظم الفلاسفة السياسيين المحدثين، أن يبنى مذهبه على ما هو فعال عند معظم الناس في معظم الوقت، ويتحول هذا لأن يكون، بصورة غير متوقعة، ما هو أننى وليس ما هو أسمى في الإنسان. وكما هي الحال عند ماكيافلي، إننا نحدد اتجاهاتنا مما يكون عليه الناس، وليس مما قد يصبحون عليه. إن توكفيل ليس سقيم الذوق ' أى أنه لا يحس بما هو أسمى في الإنسان. ومع ذلك، فإننا نواجه بتسليمه ، وتشجيعه، بمبدأ أخلاق سياسية تأثيرها هو أن تقدم معياراً مقبولاً للبشرية.

إذا فهم مبدأ المصلحة، بصورة صحيحة، فسوف يجعل العالم الأخلاقي كله يترنح وسوف تكون الفضائل غير العادية، بدون شك، أكثر ندرة، بيد أنى أعتقد أن الحرمان الكبير سيكون أقل شيوعاً أيضاً. وربما يمنع مبدأ المصلحة ، إذا فهم فهماً سليماً، أناساً من أن يرتفعوا فوق مستوى البشر. بيد أنه يقبض على عدد كبير من أناس آخرين، يهبطون دون مستوى البشر، ويكبهم. لاحظ قلة من الأفراد، تجد أنه يخفضهم، قم بمسح للبشرية، تجد أنه يرفعها<sup>(٢٥)</sup>.

لاحظنا سابقاً أن حل مشكلة الديمقراطية يجب، كما يرى توكفيل، أن يتم على مستوى الديمقراطية يقبل توكفيل المساواة، ويقبل معها المذهب الفردى الذى يلازمها بصورة حتمية. إن المساواة تقوض الاحترام الذى كان يعطى لأولئك الذين كانت مسئوليتهم فى عصور أخرى أن يهتموا بالخير العام ، وقد صرف المذهب الفردى الناس عن الاهتمام بالرفاهية العامة إن مشكلة الديمقراطية هى أن تخلق إحساساً بالأخلاق العامة من جديد على أساس المساواة والمذهب الفردى. وتشكل نظرية المصلحة الذاتية ، إذا فهمت فهماً سليماً، محاولة توكفيل أن يحل المشكلة على هذا الأساس إن الركون إلى المصلحة الذاتية ، إذا فهمت فهماً سليماً، تقتضى بالطبع ، أنه يجب فهم المصلحة الذاتية فهماً سليماً وتُفهم المصلحة لذاتية ، داخل سياق كتاب «الديمقراطية» بمعنى اقتصادى أساساً أى أنها اهتمام بالعلامات المباشرة، الملموسة، والمادية لرفاهية الإنسان. ومن اهتمام مستنير برفاهية المرء المادية الخاصة، تنشأ رفاهية خيرة بدلاً من رفاهية اقتصادية أى أن الوطنية، أو الشهامة العامة، هى الشيء الجانبي الذى ينشأ من التعقب العقلى (الذكى) لمصلحة المرء الخاصة.

لقد استبعدنا إلى حد كبير أى ذكر لدور الدين فى تخفيف مشكلة الديمقراطية. ويبدو، من الوهلة الأولى، أن إصرار توكفيل على عدم الاستغناء عن الدين يشير إلى

قصور جذرى فى نظرية المصلحة الخاصة المفهومة جيداً. وثمة توضيحات معينة يُحث عليها الأفراد لكي يحققوا ما لا يستطيعون، بصورة معقولة، أن يتوقعوا أن يحصلوا على جزاء عليه فى هذه الحياة، وفضلاً عن ذلك، مهما قد تُستخدم البراعة لكي تبرهن على أن الفضيلة مفيدة، فإن هناك أفراداً تحقق هذه البراهين فى أن تؤثر فيهم وبالتالي، لابد أن يكون للفضيلة تدعيم أخروى. ويمكن الحل فى مد بسيط لمبدأ المصلحة الذاتية لكي يشمل جزاءات حياة مستقبلية. ويزعم توكفيل أن مؤسسى كل الأديان استخدموا نفس اللغة فى تقديم قضيتهم كما فعل فلاسفة الأخلاق فى بيان مبدأ المصلحة الخاصة: «إن الدرب هو هو»، «سوى أن الهدف بعيد جداً»<sup>(٢٦)</sup>. إنه لا ينكر أن بعض الأفراد المتدينين قد لا يكون حثهم شىء سوى حب الله، غير أنه يصر على أن «المصلحة الذاتية هى الوسيلة الأساسية التى استخدمتها الأديان نفسها لكي تحكم الناس، وأنها بهذه الطريقة، أثرت فى جمهور العوام وأصبحت شعبية»<sup>(٢٧)</sup>. إن الدين قد لا يكمل المصلحة الذاتية فحسب، ولكن نوعاً من الشعور الدينى قد يتأسس بروح الحساب.

إن معالجة توكفيل للدين «شعبية» فى مجملها، إذ لا يتم التوصل إلى الدين لكي يبرر التضحية الأسمى فحسب، وإنما ليحارب، أيضاً، كلاً من المذهب الفردى، والمذهب المدى للعصور الديمقراطية ولا يستطيع الدين سوى أن يبين للناس أن ثمة خيرات، وصمومات تجاوز تجربة حواسهم، ومن ثم يحارب التعليم المادى الذى يذهب إلى أن كل شىء يمكن رده إلى المادة، ويفنى مع الجسم إنه يوقظ استخدام «ملكات الإنسان الأكثر جلالاً». وفضلاً عن ذلك، يقوم الدين بتذكير الناس بالتزاماتهم تجاه بعضهم البعض، وبقِيامه بهذا، فإنه ينتشل الناس من اهتمامهم المطلق بأنفسهم. ويؤكد توكفيل أن الحرية مستحيلة بدون الأخلاق، والأخلاق مستحيلة بدون الدين. إن الدين يقدم تلك «المعتقدات الجازمة» التى هى دعائم المجتمع، أعنى معتقدات عن طبيعة الله والنفس، والتزامات الناس تجاه بعضهم البعض، وتجاه ذلك الكل العظيم، أى الدولة التى يكونون جزءاً منها. وهذا شىء ضرورى بصفة خاصة فى أزمنة المذهب الفردى المتطرف، عندما كان الناس أحراراً فى أن يكونوا راءهم الخاصة، ويتمسكوا بها،

ولكن كانت تعوزهم الثقة فى أن يفعلوا ذلك وقد مال الناس، فى هذا الموقف، عندما كان الجميع فى شك، وتم الدفاع عن كل الآراء بصورة سيئة ، وتم التغاضى عنها بسهولة، إلى أن يرضخوا للخطيب السياسى الأول الذى يهدئ إحساساتهم بوعود كاذبة عن نظام، وثبات . إن الأفكار العامة عن الله، والنفس الإنسانية هى، بالتالى ، صنوف من الوقاية للمحافظة على الحرية الإنسانية. لكن إذا لم يستطع الأفراد أن يحددوا لأنفسهم الإجابات عن تساؤلات أزلية وإذا لم يستطع فلاسفة، كما يعلن توكفيل ، أن يقدموا إجابات جلية واضحة إذا لم يكن على الرغم من ذلك أساسياً للحرية، ولرفاهية المجتمع، أن يكون هناك لب عام ومشترك لهذه الاعتقادات، فإن المجتمع لابد أن يلجأ، بالتالى إلى الدين لكى يسد النقص. وعلى الرغم من أن توكفيل يشير إلى ديانات «زائفة، وخلف محال» ، فإنه لا يصر على الحقيقة أو الاتساق فى الدين الذى يجب أن يخدم هذه الوظيفة السياسية، لأنه لا يكثرث، بالفعل، بالمعتقدات الخاصة للدين الذى يزعمه هذا المجتمع الديمقراطى أو ذاك<sup>(٢٨)</sup>. ومن ثم لا تعدو توصياته أن تكون سوى تبرير للمعتقدات البسيطة التى قصد منها أن تشبع (وتحفظ بداخل حدود مناسبة) الحاجة الغريزية للنفس الإنسانية إلى إجابة عن مسألة الخلود

لم يؤد دفع توكفيل عن فائدة الدين به إلى مناصرة رقابة الدولة للدين، فهو، على العكس، يستنتج من اعتبارات سياسية ضرورة فصل الكنيسة والدولة. ولكنه، خلافاً لأولئك الذين حاولوا أن يخدموا الكنيسة والدولة لكى يقووا النظام السياسى، ويضعفوا النظام الدينى، يبرهن على أن التأثير الدينى يظل، فقط عن طريق الفصل، قوياً بدرجة تكفى لأن يمارس آثاره المفيدة على المجتمع الدنى إن التأثير المفيد لروح الدين على المجتمع فى عصور ديمقراطية يتعرض للخطر، إذا كان يجب على الدين أن يفرس، عن طريق دخوله إلى الميدان السياسى، الافتراض الذى يذهب إلى أن دعائمه تخضع لتحديد الأعباء . وعن طريق الاعتماد فقط على الشغف الطبيعى بالدين الذى ينتمى إلى الإنسان من حيث إنه إنسان، وعن طريق الابتعاد عن التحالف مع أى حزب معين، أو دولة معينة، يستطيع الدين أن يحافظ على نفوذه على الناس فى أزمنة ديمقراطية. إن الدين لابد أن يظل قوياً، وينفصل بالتالى، لكى يحقق وظيفته السياسية. ولقد نقل

مستوطنو إنجلترا الجديدة إلى أحفادهم هذه الوصية الثمينة أعنى معرفة الطريقة التي ترتبط بها روح الحرية وروح الدين، لقد خضع الجميع، في الميدان السياسى للتغبر ولكنهم

عندما وصلوا إلى حدود العالم السياسى، أوقفوا الروح الإنسانية نفسها ؛ لقد هجروا بسبب الخوف ، الحاجة إلى الاكتشاف ، وامتنعوا عن رفع ستار قُدس الأقداس، وانحنوا باحترام أمام الحقائق التي قبلوها بدون مناقشة (٢٩).

يبدو أن الديمقراطية مستحيلة بون قُدس الأقداس هذا فوق البحث الديمقراطي ووراءه. لقد كان توكفيل على وعى ، بالفعل، بأن ظروف المساواة تفرض حدودها الخاصة على الدين وإذا كان ينبغي على الدين أن يبقى مخلصاً لوظيفته السياسية، فلا بد أن يقبل هذه الحدود كما يجب عليه أن يتماشى مع مبدأ نظام الحكم الديمقراطى ، ومع العواطف التي تطلق لها المساواة العنان إنه لا يستطيع أن يأمل، مثلاً ، فى أن يقنع الناس ويحثهم على أن الشغف بإشباع الذات فن ، ولكنه قد يحاول أن ينظم الدافع إلى الرفاهية، ويجعله معتدلاً. إن الدين لابد أن يذعن لعواطف الديمقراطية بون أن يستسلم لها وبينما يتمسك الدين بمعتقداته الأساسية، فإنه يجب ألا يثير عداء الأغلبية عن طريق مواجهة مستمرة لا داعى لها «مع الأفكار التي تهيم بوجه عام، أو مع المصالح الدائمة التي توجد عند جمهور الناس» (٣٠) إن مجهودات توكفيل مخصصة للمحافظة على قُدس الأقداس الدينى من بحوث الكثرة الملحدة والمدمرة .

### تبرير الديمقراطية

يشتهر عمل توكفيل بموضوعيه، وافترض أنه يأخذ على عاتقه أن يقدم تبريراً للديمقراطية، يبدو مناقضاً لروح عمله، ورسالة عمله. يحاول توكفيل أن يفهم ميل الديمقراطية ، ويحولها إلى فائدة، ولكنه يتجنب ، بدأب، تأكيد أى تفصيل للديمقراطية

(حتى فى حالتها الكاملة)، أو للأرستقراطية، أعنى نظام الحكم الذى نجح ، أو كان فى طور النجاح ويحذر ، فى مقدمته لكتابه « الديمقراطية » أنه لم يكتب لكى يثنى على الديمقراطية، أو يناصر أى شكل معين من الحكومة، ولم يخاطر بحكم عما إذا كانت الحركة التى لا تُقاوم نحو المساواة ضارة أو مفيدة للبشرية. ويقول، فى خاتمة عمله العظيم، عن الأرستقراطية والديمقراطية أنهما تشبهان نوعين مختلفين من الموجودات الإنسانية، لا يقلل أى مقارنة دقيقة ومع ذلك، يعلن توكفيل، فى هذه النتيجة نفسها:

ربما نعتقد ، بصورة طبيعية ، أنها ليست الرفاهية الفردية للقلة، بل الرفاهية العظيمة للجميع، التى تكون أكثر بهجة فى رأى خالق الناس وحافظهم. إن ما يبدو لى على أنه انحطاط الإنسان هو تقدم، فى نظره، وما يحزننى يكون مقبولاً بالنسبة له. وربما تكون حالة المساواة أقل رفعة وسمواً، لكنها أكثر إنصافاً ؛ ويشكل إنصافها عظمتها وجمالها (٣١).

يرفض توكفيل الزعم الكلاسيكى الذى يذهب إلى أن العدالة تمتلك تعقب التفوق الإنسانى من حيث إنه موضوعها ويؤكد ، مشتركاً مع فلاسفة سياسيين محدثين ، أن العدالة مستمدة من حقوق طبيعية لأن فكرة الحقوق الطبيعية، كما خبرنا ، هى ببساطة «فكرة فضيلة دخلت إلى العالم السياسى» (٣٢) والحقوق الطبيعية للجميع مستمدة ، بنورها ، من المساواة الطبيعية لكل لناس، وهى نتيجة غابت عن عقول العهد القديم العظيمة ولا بد أن تنتظر الوحي المسيحى قبل أن نفهم حقيقته. لم تقم صنوف التفاوت التى ميزت العصور الوسطى على الطبيعة، بل على قانون وضعى. والأرستقراطية نفسها تناقض، كما يرى توكفيل، «العدل الطبيعى» ، ولا يمكن أن تتأسس دون لجوء إلى العنف وحتى إذا كانت قاعدة الأرستقراطية جائزة بالنسبة لأكبر عدد من الناس فى الدولة، فإن فضيلة الأرستقراطيين، ومواهبهم ليست كذلك ، لأن الأرستقراطيين يشكلون مجموعة متميزة لها مصالح تعارض مصالح الكتلة.

إن الأغلبية ، على العكس ، على الرغم من أنها جاهلة، قلما تستطيع أن تتحكم فى مصالح أكبر عدد ، عن طريق عمل «ميل سرى».

وفضلاً عن ذلك، يبرهن توكفيل على أن الإلزام الأخلاقى يستمد من مصدرين - إما من حاجات ومصالح مشتركة وعامة بالنسبة لجميع الناس، أو من الحاجات الخاصة لأمة معينة، أو مجموعة مهيمنة. إن الأفكار العامة عن العدالة تغطى، فى كل حالة سابقة من حالات المجمع، بمذاهب الأخلاق التى تعكس ، أو تدعم ، الحاجات الخاصة للمجتمع، أو الحاجات الخاصة لمجموعات مهيمنة داخل ذلك المجتمع، مثل مبادئ التفاوت التى بررت، بإدعاء، حكم الأرستقراطية الإقطاعية. وبالتالي ارتبطت هذه القوانين الأخلاقية الثانوية بظروف خاصة، أو نشأت من هؤلاء الأفراد الذين يتمتعون بمزايا متميزة فى مراحل معينة من التاريخ. ومع اختفاء هذه المزايا، اختفت هذه القوانين الأخلاقية التى أوجدتها أيضاً ، ولم يبق إلا ذلك لقانون البسيط والمنظم للعدالة ، الذى قدم على حاجات ومصالح مشتركة وعامة بالنسبة لكل الناس من حيث إنهم ناس وبمعنى آخر، طالما أن الظروف والأوضاع أصبحت متساوية ، فإن القوانين الأخلاقية الاتفاقية تضعف وتذبل لى يحل محلها ذلك القانون الطبيعى للأخلاق الذى يناظر الوضع الطبيعى للإنسان، أعنى المساواة. إن الوضع الديمقراطى هو، من ثم، الوضع الوحيد الذى لم يحدث قانوناً أخلاقياً اتفاقياً، وبذلك قد نستمد من فكر توكفيل أن الديمقراطية تتلقى تبريرها. إن الديمقراطية ، فى أساسها على الأقل، تطابق الطبيعة.

إن أولئك الذين كان كتاب توكفيل «الديمقراطية» فى أمريكا موجهاً إليهم ، أساساً أو بصورة مباشرة، هم الموالون للديمقراطية ونقادها لقد حاول توكفيل أن يعدل عواطف الموالين، ويخفف مخاوف النقاد. والنتيجة هى عمل عظيم جداً يمكن أن يجد فيه الفريقان المنشقان بعض السلوى، ولا يجدان إساءة كبيرة جداً، عندما تُطوّر قضية الديمقراطية المعتدلة. لقد قبل توكفيل الثورة الديمقراطية، وتكهن بضعفها، وحاول أن يعالجهما عن طريق وسائل ديمقراطية تماماً

## هوامش

Alexis de Tocquville, *Democracy in America*, the Henry Rceve text, rev Francis (١)  
Bowen ed , with a historical cssay by Philips Braddy (2 vols., New York. Vin-  
tage Books (Knopf), 1958), I, 48.

- ibid , 3 (٢)
- ibid , 7 (٣)
- ibid , II, 352. (٤)
- ibid , p/ 141 (٥)
- ibid p 145 (٦)
- ibid , p. 171 (٧)
- ibid , p. 82 (٨)
- ibid , p 208 (٩)
- ibid p 102 (١٠)
- ibid (١١)
- ibid , p 336 (١٢)
- ibid , I 265 (١٣)
- ibid , p 277 (١٤)
- ibid , p 222 (١٥)
- ibid., p 197 (١٦)
- ibid , II, 305. (١٧)
- ibid pp 115 - 16. (١٨)
- ibid , I, 196 (١٩)
- ibid., p. 11 (٢٠)
- ibid , II, 131 (٢١)
- ibid., I 255 (٢٢)
- ibid, II, 129 (٢٣)
- ibid., p 131. (٢٤)
- ibid. (٢٥)



*Ibid.*, p. 133. (٢٦)

*Ibid.*, p. 134. (٢٧)

See, e.g., *ibid.*, pp. 22, 154-55 I, 314. (٢٨)

*Ibid.*, I, 45 (٢٩)

*Ibid.*, II, 28 (٣٠)

*Ibid.*, p. 351 (٣١)

*Ibid.*, I, 254 (٣٢)

## قراءات

- A. Tocqueville, Alexis de. Democracy in America. Vol. I, Preface, Introduction, chaps ii, iii, iv, v (61-71, 89-101), vi (102-7), viii (165-80), ix, x (181-86), xiii (206-9, 240-45), xiv. xv, xvi (281-90), xvii, xviii (433-47, 452); vol. II, bk I, chaps i, ii, v, viii, xx; bk II, chaps i, ii, iv. v, vii, viii, ix, x, xi, xiii, xiv, xix, xx; bk III, chaps I, xvii, xviii, xix, xxi; bk IV, chaps I, II, VI, VII, VIII.**
- B. Tocqueville, Alexis de. The Old Régime and The French Revolution. Trans. Stuart Gilbert. Garden City: Doubleday Anchor books, 1955.**
- Tocqueville, Alexis de. The European Revolution and Correspondence with Gobineau. Ed. and trans. John Lukacs. Garden City: Doubleday Anchor Books, 1959.**
- Tocqueville, Alexis de. The Recollections of Alexis de Tocqueville. Trans. Alexander de Mattos. New York: Meridian Books, 1959.**



## جون ستيوارت مل

(١٨٠٦ - ١٨٧٣)

### ١- المنهج والفلسفة السياسية

غاص جون ستيوارت مل J. S. Mill في مشكلة تحديد المنهج الملائم لدراسة السياسة بسبب ظهور نقد ماكولي Macaulay<sup>(\*)</sup> لكتاب والده ، جيمس مل، «مقال عن الحكومة». وحتى هذا الوقت، قبل جون ستيوارت مل، إلى جانب نفعيين آخرين (أو راديكاليين فلسفيين كما كانوا يطلقون على أنفسهم) منهج بنتام وجيمس مل الاستنباطي من حيث إنه المنهج الملائم للعلم السياسي. وتبعاً لتصورهم للمنهج الاستنباطي ، لابد أن تُستنبط مبادئ الفلسفة السياسية ، والقواعد العملية للفعل السياسي، من قوانين عن الطبيعة الإنسانية بسيطة، وقليلة، أعنى قواعد سيكولوجية. وقد صرح بنتام بهذه المبادئ، واستنبط جيمس مل نظرية عن الحكومة تقوم عليها.

قدم ماكولي نقداً مختصراً ، ولكنه مدمر، لهذا المنظور للسياسة<sup>(١)</sup>. فذهب إلى أن نظرية الطبيعة الإنسانية التي تقوم عليها السياسة غير صحيحة لأن الناس يرشدونهم في فعلهم ما هو أكثر من الرغبة في متعتهم الخاصة. ولذلك بين ماكولي أنه حتى النظرية الاستنباطية ، وهي وجهة نظر جيمس مل، ضيقة جداً. وما هو أهم من ذلك أنه

(\*) ماكولي توماس بابنجتون [١٨٠٠ - ١٨٥٩] كاتب ومؤرخ سياسي إنجليزي أشهر آثاره «مقالات» في ثلاثة مجلدات (عام ١٨٤٢) وتاريخ إنجلترا منذ ارتقاء جيمس الثاني العرش في خمسة مجلدات (المراجع)

شك في إمكان تطوير نظرية لها صلة بالممارسة من مبادئ أولى قبلية فما نعرفه عن السياسة ، نتعلمه من الملاحظة، ومن دراسة التاريخ، وعن طريق أحداث تاريخية مسجلة وملاحظة، وعن طريق تتابع أحداث ، من حيث إنها معطياتنا، يجب على الإجراء المثمر ، كما يعتقد ماكولي، أن يصنّف ويعمم بالطريقة التي دافع عنها فرنسيس بيكون. وتشكل هذه التعميمات، التي يتم اختبارها باستمرار عن طريق المقارنة بوقائع جديدة ، المعرفة السياسية ، النظرية والعملية، وتفضي إلى عم للسياسة يسمو كثيراً على النظريات القبليّة العقيمة للفلاسفة الراديكاليين

لقد تأثر جون ستيوارت مل كثيراً بهذه الانتقادات، وغيرها التي قام بها ماكولي<sup>(٢)</sup>. ومع ذلك، فقد كان يعتقد أن النفعيين كانوا على حق في أصول نظريتهم، وأن خطأ والده هو خطأ يتعلق بالشكل وليس بالمضمون وأكد أن كتاب «مقال عن الحكومة» هو مقال خلافي للإصلاح البرلماني أكثر من أن يكون رسالة نسقية، وكان يأسف على أن والده لم يسلم بذلك. وهكذا، بينما يكون المقال صحيحاً في نتائجه الأساسية، فإنه قاصر في منهجه. وحاول في تفكيره الخاص أن يصوغ منهجاً ينصف كلا من استبصارات المذهب النفعي، وانتقادات ماكولي العنيفة

تقوم نتائجه الخاصة التي تخص المنهج على التمييز بين ثلاثة أنواع من الاستنباط هي: المباشر، والعيني، والعكسي<sup>(٣)</sup>. وعرف ، بالتالي ، أربعة مناهج ، كلها عمية، ولكن يمكن تطبيقها على موضوعات مختلفة وقيم الاستقراء الملائم، أو كما يطلق عليه، «المنهج الكيميائي» قوانين عليّة عن طريق مقارنة حالات تلاحظ بصفة خاصة، مستخدماً قوانين الاستقراء وهي طريقة الاتفاق ، طريقة الاختلاف، طريقة التغير النسبي، وطريقة البواقي وبينما يمكن تطبيق هذا المنظور على الكيمياء، ويكون مفيداً إلى حد ما في دراسة التاريخ، فإنه لا يمكن تطبيقه على علم السياسة. ويبرهن الاستنباط المباشر ، أو المنهج «الهندسي» ، الذي استخدمه جيمس مل، عن طريق الاستدلال القياسي من مبادئ أولى عى قوانين عامة قليلة. ولا يمكن تطبيق هذا المنهج إلا في تلك المجالات حيث لا تكون هناك علل أخرى تعوق عمل العلة التي ندرسها

ولذلك يمكن أن يُستخدم فى الرياضيات، ولا يُستخدم فى الميكانيكا، أو فى السياسة. ولا يستدل المنهج الاستنباطى العينى، أو «الفيزيائى» على قوانين المعلولات من قانون على واحد، بل من عدد منها مأخوذة معاً، واضعاً فى الاعتبار كل العلل التى تؤثر على المعلول، ويركب قوانينها بعضها مع بعض. إن تراكم العلل ممكن، لأن المعلول الذى يُنتج هو مجموع المعلولات التى تنتجها علل مأخوذة بمفردها، والتراكم البسيط ليس فعالاً فى الكيمياء، وإنما هو فعال فى الميكانيكا والعلم الاجتماعى؛ لأن الناس يظلون أناساً حتى عندما يؤثر بعضهم فى بعض، أو يرتبط بعضهم مع بعض. ومن ثم فإن المنهج الاستنباطى العينى هو المنهج الملائم بالنسبة لذلك الجزء من العلم الاجتماعى الذى يهتم بتحديد المعلول لعلّة معينة؛ أعنى قانوناً جديداً، فى ظرف معين من المجتمع

ومن جهة أخرى، لكى نتقن من كيف تُحدد ظروف المجتمع، أو أوضاعه، لا بد أن نلجأ إلى المنهج العكسى، أو المنهج «التاريخى». والإجراء هنا يجب أن يكون تطوير قوانين المجتمع التجريبية على أساس الاستقراء، ثم «نتحقق» من هذه القوانين عن طريق استنباطها من قوانين قبلية عن الطبيعة الإنسانية. إن المنظور الاستقرائى فى ذاته لا يكفى، لأنه لا تكون لدينا سوى حالات قليلة نستخدمها بوصفها معطيات ولا يكتسب أى تعميم نظوره المعقولة إلا عن طريق ارتباط استقرائى بنظرية عامة. وقد أخذ مل من كونت النظرية العامة التى اعتقد أنها ضرورية لوضع التقدم الإنسانى نفسه داخل مجال العلم. إن المنهج الفيزيائى مفيد عادة ولأغراض عملية. وينهار عندما يصبح التقدم عنصراً فى الفعل السياسى، أعنى عندما لا يمكن افتراض أن الظروف التى تكون الخلفية بالنسبة لفعل تظل مستمرة. وبالتالي، هناك فرعان من العلم الاجتماعى، فرع يفترض أن الظروف تبقى هى هى، وأن العوامل الجدية أو المختلفة هى التى تطرأ عليها (الاقتصاد السياسى مثلاً)، وفرع يحاول أن يحدد كيف 'ن هذه الظروف نفسها تتغير (فلسفة التاريخ مثلاً). والعلم الاجتماعى لا يكتمل، من وجهة نظر مل، بدون هذين الفرعين، والفرع التاريخى الأخير أساسى وكلا الفرعين، كما سوف يظهر، يمكن أن ينطبقا، مباشرة، على الدراسات السياسية، عندما ينظر

الجانب الفيزيقي في قيمة اقتراح تشريعي معين في مرحلة معينة من المجتمع وعندما ينظر الجانب التاريخي إلى آثار اقتراحات معينة على تقدم المجتمع إلى المرحلة القادمة .

## ٢ - فلسفة التاريخ

تأثر مضمون فلسفة التاريخ عند مل بالفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر تأثراً كبيراً ، وبحركة الإصلاح في إنجلترا التي ساهم هو فيها ، وأيضاً بدراسته لفلسفة الإصلاح الفرنسيين في القرن التاسع عشر، وبصفة خاصة سانت سيمون وأتباعه، وكونت<sup>(٤)</sup>. لقد آمن بإمكان التقدم وإمكان الرغبة فيه، لكنه لم يؤمن بحتميته إن البشرية، كما نعرف من التاريخ، تستطيع أن تنتقل من الهمجية إلى الحضارة، ولقد أخذت هذه الحركة التقدمية صوراً مختلفة، وقد وجدت في أماكن متنوعة في مجتمعات مختلفة، على الرغم من أنه يسلم بوجود نظام معين للتقدم البشري ونستطيع أن نحدد، عن طريق المنهج التاريخي الملائم، المراحل التي لابد أن يمر بها أى شعب في تقدمه، ويزود هذا الفهم لنموذج التغير التاريخي بالتنسيق الذي يمكن أن نحدد بداخله الخطوات التي يجب أن تتم للانتقال إلى المرحلة القادمة. ومن ثم، فإن فلسفة التاريخ، مفهومة على أنها فلسفة لتقدم المجتمع، أساسية للعلم العملي للسياسة، وتقدم لهذا العلم بعداً إضافياً. وليس من الضروري فحسب أن نعرف ما الذي يجب فعله في الموقف الراهن لتحقيق غايات الحكومة الموجودة حالياً في المجتمع الراهن. كما أنه من الضروري أن نعرف كيف يتم ذلك لكي تتمكن البشرية من أن تتحرك إلى المرحلة العليا القادمة من الحضارة. وحتى هذا يجب القيام به على نحو يمهّد الطريق لمرحلة الحضارة التي تجاوز المرحلة القادمة ولابد أن نشير إلى أن هذه النظرية مقنعة ومرضية طالما أننا ننظر إلى مجتمعات أقل تقدماً من وجهة نظر المجتمعات الأكثر تقدماً ونحن نتساءل مالى تحتاج إليه هذه المجتمعات لكي تحقق مستوى الحضارة الذي وصلنا إليه من قبل ؟ وهذا هو نوع التساؤل الذي يطرحه مل عن المجتمعات

البداية ومن الصعب إلى حد كبير أن نحدد ما الذي يحتاج إليه مجتمعنا، المجتمع المتحضر بصورة كبيرة، لكي ينتقل إلى مراحل القادمة التي ليس لدينا عنها نموذج، ولا تصور واضح الآن. وثملاً الفجوة في فلسفة التاريخ عن طريق المثال المستمد بطريقة استنباطية من نظرية عن الطبيعة البشرية ونظرية عن الأخلاق.

عندما كان مل شاباً صاغ منظوراً افراضياً لهذه المشكلة <sup>(٥)</sup>. فقد ميز بين حالتين أساسيتين للمجتمع هما : الحالة الطبيعية، والحالة الانتقالية. الحالة الطبيعية للمجتمع هي الحالة التي كان فيها أولئك الأصالح للحكم هم الذين يحكمون بالفعل. أما في الحالة الانتقالية، يكون الأفراد هم الحكام وليسوا أولئك الأصالح للحكم وتميل الحالات الطبيعية إلى أن تتقوص بظهور قادة جدد، ويؤدي الصراع بينهم وبين القادة القدماء إلى حالة الانتقال التي يحل محلها، في النهاية، حالة طبيعية جديدة وبينم يبدو أن مل تضى عن هذا النوع من التحليل، فإن بقاياه ظلت في تفكيره، وأعنى به أنه ليست ثمة حالة من حالات المجتمع تكون مرضية إذا لم يمارس أولئك الذين هم أصالح السلطة العليا في المجتمع

كما تأثر مل بتحليل المراحل الثلاث عند كونت. فقد اعتقد أن القول بأن التطور العقلي للبشرية مر بمرحلة لاهوتية، ومرحلة ميتافيزيقية، وهو الآن في المرحلة الوضعية (أو كما يفضل مل أن يسميها بالمرحلة التجريبية)، هو قول صحيح تماماً، وقد عمل قبوله لهذه النظرية على تحرره من أوهام فلسفة كونت الاجتماعية المناخرة.

وإذا سألنا مل ما هي العلة الفعالة للتقدم الاجمعي، فأبنا لا نجد عنده رداً بسيطاً. ففي كل مرحلة من الحضارة قد تُنتج ظروف معينة تجعل المرحلة القادمة ممكنة، فهو يشير، مثلاً، إلى أن الدرس الأول الذي يجب تعلمه قبل أن يكون أى تقدم اجتماعى ممكناً هو درس الطاعة. على الرغم من أن وجود ظروف التقدم لا تكفل حدوث ذلك التقدم. إن حركة المجتمع الامامية تنتجها ، بالفعل، الأفكار، والقودة ، والقيادة الأخلاقية والفكرية لأفراد متفوقين. وقد ترعرع الأفراد المتفوقون ، أساساً، في ظل ظروف الحرية، حتى إن الحرية أصبحت شرطاً ضرورياً للتقدم. إن الحجة بسيطة



وواضحة : فالتقدم يعتمد على ظهور أفكار جديدة، ولاتظهر الأفكار الجديدة إلا بوصفها تحديات لأفكار قديمة ومقبولة، وبالتالي إذا كانت هناك حرية لممارسة المعتقدات الموجودة، واقتراح بدائل . لقد أدرك مل أن المعتقدات الموجودة تقدم أساساً لاستقرار المجتمع. كما أنه أدرك أن معارضة تلك المعتقدات هو تهديد للمجتمع، ويناقش مل التوتر الواضح بين متطلبات الاستقرار، ومتطلبات الإصلاح بالتفصيل في كتابه «الحكومة النيابية» (وستناقشها فيما بعد).

وثمة سؤال آخر لابد أن تأخذه أى فلسفة من فلسفات التاريخ في اعتبارها إذا أرادت أن تساهم في دراسة السياسة وهو مكانة المجتمع الموجود في نموذج التاريخ لم يكن لدى مل شك في أن مجتمعات أوروبا الغربية ، والولايات المتحدة متحضرة. كما أن هناك مناطق في العالم ليست متحضرة ، ومناطق أخرى في مراحل متنوعة من الحضارة دون المستويات المتحققة في أوروبا الغربية. وعلامات الحضارة هي وجود الحكومة المسؤولة، وظهور المعرفة العلمية. ويبدو أن مل يعتقد أن معيار تقدم المجتمع هو حالة الفكر، ويبدو أن لديه شكاً قليلاً في أن التقدم الأبعد للبشرية يرتبط بالتطور المستمر للمعرفة العلمية، في مجال العلم الاجتماعي بصفة خاصة (لأنه اعتقد أن العلوم الطبيعية على وشك أن تصبح مكتملة) والقول بأن التقدم الأبعد يظل أمراً من المطلوب إنجازه هو حجر الأساس لكل مذهب عن التفكير السياسي، والقول بأنه لا يمكن أن يتحقق عمداً إلا عن طريق علم للمجتمع هو نتيجة يدين بها «لكونت»، وللإجتماعيين الفرنسيين.

ولكى يفهم المرء فلسفة التاريخ عند مل في علاقتها بعلمه السياسي، لابد أن يقدّر تأثير توكفيل عليه<sup>(٦)</sup>. فقد قبل مل أطروحة توكفيل التي تذهب إلى أن الانتقال إلى المزيد والمزيد من الديمقراطية، أعنى إلى المزيد والمزيد من المساواة في المنزل، هو أمر حتمى في الغالب. ولم يشعر ، مثل توكفيل، بأن هذا الانتقال هو في ذاته تقدم، وإنما يدل، بالأحرى، على المشكلة التي يجب أن يواجهها أولئك الذين يرغبون في تحقيق التقدم. إن المساواة تحمل ، إلى حد كبير، عواقب للعدالة، ويمكن أن تقوض كلاً من

الحرية، واحترام التفوق الفكرى والأخلاقى الذى هو شرط لتقدم أبعد، ونجد من هذا التحليل أن مل انساق إلى أن يعدل فى نظريته الخاصة الإيمان بديمقراطية النفعيين الأوئل الراديكالية.

### ٣. اعتبارات أخلاقية

تطلبت فلسفة التاريخ التى قبلها مل مراجعة نظرية المذهب النفعى الأخلاقية من حيث إنها تنطبق على السياسة<sup>(٧)</sup> لقد كانت غاية الدولة، عند النفعيين الأوائل، هى خير الأفراد الذين يشكلون الدولة، وعُرف هذا الخير بمصطلحات اللذة بأنه الحد الأقصى من اللذة الذى يمكن تحقيقه بأدنى حد من الألم وتم النظر إلى الحكومة، بالتالى، على أنها عامل فعال لزيادة اللذة، وتقليل الألم. والقول بأن مل قبل وجهة النظر هذه من حيث المبدأ صحيح بدون شك، بيد أنه وجد أنها لا تكفى، من حيث أنها تهمل جانباً من جوانب الطبيعة البشرية، وتسمى فهم الجوانب التى شملتها. وعبء حجة مل فى كتابه «مذهب المنفعة» يتجه ضد المؤسسات التى زعمت، كما يعتقد، أن التمييز بين الأفعال الصحيحة، والأفعال الخاطئة، أو بين المبادئ الأخلاقية الصحيحة، والمبادئ الأخلاقية غير الصحيحة، يمكن معرفته قبلياً. وقد رفض وجهة النظر هذه، وزعم أن المبدأ الأساسى للأخلاق يُعرف عن طريق التجربة، ويمضى بعيداً ليقدم نوعاً من البرهان الاستقرائى على مبدأ أعظم قدر من السعادة.

يراجع مل نظرية بنتام أثناء محاولته للرد على اعتراضات معينة ومحددة على المراجعة السابقة للمذهب النفعى. ويبدو أن الاعتراض الذى يهمله كثيراً هو أن المذهب النفعى ينظر إلى الحياة الإنسانية نظرة أدنى، أى أنه لا يميز بين حياة تناسب الحيوانات وحياة تناسب الناس. وعندما يرد مل على هذا الاعتراض، فإنه يدخل تمييزاً كمياً بين اللذات لكى يكمل تمييزات بنتام الكيفية الخالصة. ويرد هذا التمييز الكمى إلى المذهب الأبيقورى القديم. إن بعض اللذات، وبصفة خاصة اللذات العقلية والروحية، تفوق فى ذاتها اللذات الجسمية، بصرف النظر عن اعتبارات كمية أو ظرفية. ومن ثم لا

تحتاج السعادة إلى حياة للذة بنون ألم فقط، وإنما تحتاج إلى تحقيق الذات الأسمى حتى على حساب الألم والتضحية بالذات الأدنى

وهذه المسألة ذات دلالة وأهمية بالنسبة لفلسفة مل السياسية بطرق ثلاث، الأولى أنها ترتبط بنظريته عن التقدم الإنساني إذ أن المجتمع الذي يتعقب فيه الناس الذات الأسمى يكون أكثر تقدماً في الحضارة من المجتمع الذي لا يتعقب فيه الناس هذه الذات. ومن ثم فإن ترقية تعقب الذات العليا هي، في الوقت نفسه، ترقية تقدم المجتمع. الثانية يتطلب تهذيب الذات العليا حرية اجتماعية، حتى إن المجتمع الحر هو وحده الذي يمكن أن يكون، بحق، متحضراً بالمعنى الذي يقصده مل وثالثاً يستطيع الناس أن يعيشوا معاً بعدالة أكثر، وبإنجازات إنسانية عليا إلى الحد الذي ينعقبون الذات العليا بدلاً من الذات الدنيا. وهكذا تُحل مشكلة الحكومة، من بعض الوجوه، عن طريق تعقب الذات العليا، لأن سمات السلوك التي تتطور من ذلك التعقب هي السمات الخالصة للسلوك التي تكون ضرورية لتحقيق أفضل صورة للتنظيم السياسي. ويتطلب العلم، الإنجاز لأسمى للحياة العقلية، تلك الموضوعية، وعدم التحيز، اللذين يحتاج إليهما الإنسان لكي يكون موجوداً أخلاقياً بحق، وليكون، بالتالي، مواطناً في أفضل نوع من الدولة.

وهكذا، بينما يكون لب المذهب النفعي موجوداً في تأكيد مل أن تلك الأفعال الصحيحة، فردية أو اجتماعية، هي التي تنتج أعظم قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس، وقد تم تعديل هذا اللب، وتم توسيعه، حتى إن النظرية الناتجة كان لها صورة مختلفة عن صورة المذهب النفعي الأصيل. إن الحكومة لا توجد فقط لكي تقدم الحد الأقصى من ذلك النوع من اللذة الذي يفضلهُ المواطنون. فبعض أنواع اللذة هو، بالأحرى، أفضل من الأنواع الأخرى، والحكومة مسنولة عن أن تربي مواطنيها على أن يتعقبوا الذات العليا بدلاً من الذات الدنيا. ومن ثم، فإن التربية الأخلاقية، سواء أكانت الحكومة هي التي تنفذها بالفعل، أم أفراد معينون (ويبدو أن مل يفضل أمراً معينين)، هي إحدى مسئوليات المجتمع الجيد، ولا بد أن تتجه التربية

الأخلاقية إلى الإنسان لا بوصفه، حيواناً يبحث عن اللذة فحسب، وإنما بوصفه «موجوداً تقدمياً»

وهناك بض التمييزات الأخرى مهمة بالنسبة للجزء الذى يتصل من الناحية السياسية بنظرية مل الأخلاقية. فالفرد، عند مل، يسبق الدولة، ولكن ليس الفرد من حيث إنه كذلك، وإنما، بالأحرى، الفرد من حيث إنه يكون فى مجتمع منظم تنظيمًا جيداً عن طريق تربية مناسبة. ولا يعنى هذا أن مل يتصور نموذجاً واحداً للحياة الإنسانية يخدم من حيث إنه نموذج لكل الناس، ولكن هناك ، بالأحرى، تنوعاً كبيراً من الإمكانيات فى الناس، ولا بد أن يقدم المجتمع الظروف التى يستطيع أن يطور فيها كل إنسان مواهبه الخاصة، ويجعلها متاحة للمجتمع. وهو يستطيع أن يفعل ذلك جيداً عن طريق امتلاك الفرصة، بنشاط ، لاستخدام مواهبه. وينظر مل إلى الحياة النشطة على أنها تفروق، من الناحية الأخلاقية، حياة الطاعة السلبية على كل مستويات الإنجاز الإنسانى تقريباً. وينجم عن هذا أن الحكومة التى تشجع المشاركة الفعالة فى عملها عن طريق كل مواطنيها هى أفضل، على الرغم من المشكلات التى قد تنشأ نتيجة لذلك، من الحكومة التى تكون أكثر نظاماً، ولكنها تشجع مواطنيها على أن بطعوا بصورة سلبية أوامر مجموعة مهيمنة أو حاكمة ، أياً كانت أخلاق هذه الأوامر وعدالتها.

#### ٤. غاية الدولة

يبدأ مل معالجته الوحيدة الأكثر اتساعاً للفلسفة السياسية ، أعنى كتاب «تأملات فى الحكومة النيابية»<sup>(٨)</sup> ، بإثارة السؤال القديم من جديد عما إذا كانت الحكومات توجد بالطبيعة ، أو بالاتفاق، ويأخذ هذا السؤال بوصفه سؤالاً يخص مدى الاختيار بالنسبة لأشكال الحكومة. فإذا كانت الحكومة مسألة اتفاق تاماً، فإن الاختيار يكون ، من ثم ، غير محدود. وإذا وجدت الحكومة ، تاماً، عن طريق الطبيعة، فإنه لا اختيار يكون ممكناً ويرفض كلا الموقفين، ويحاول أن يبين عنصر الحقيقة فى كل موقف منهما بأن يشير إلى ثلاثة شروط لا بد أن يقتنع بها أى شعب لكى ينحج نسق معين من

الحكومة من بينها وهى لابد أن تكون لديه الرغبة فى أن يقبله، ولابد أن تكون لديه الرغبة فى أن يفعل ما هو ضرورى لكى يجعله مستقراً ودائماً، ولابد أن تكون لديه الرغبة فى أن يفعل ما هو ضرورى لكى يمكنه من أن يحقق غرضه. وقد تكون الشروط المفضلة لتأسيس أنساق معينة من الحكومة، والمحافظة عليها نتيجة تربية الناس، ويداخل الحدود التى تضعها هذه الشروط، يكون الشكل الخاص من الحكومة مسألة اختيار.

لابد أن يوجه اختيار شكل من الحكومة من بين الأشكال التى تكون شروطها موجودة فهم لغرض أو لأغراض الحكومة. وبعد أن يقوم كل بفحص لبعض وجهات النظر المتداولة فى هذا الموضوع، يجد أن وجهة النظر التى يتم التمسك بها على نحو واسع، حتى بين النفعيين، هى أن الحكومات توجد لكى تحافظ على النظام، وتحقق التقدم فى المجتمع . ويجد أن هذا أمر زائد لأن تحقيق التقدم يفترض النظام، أعنى الأمن فيما يتحقق . ولذلك يريد كل أن يقول إن التقدم هو الغاية الكلية للحكومة، ولكنه يقول ذلك على مضض ويتردد لأن قول ذلك لا يضع تأكيداً كافياً على الحاجة المهمة للحذر من خطر الانحطاط إن طريقة أكثر ملاءمة للوصول إلى مقتضيات شكل للحكومة هى إسراك أن التناقض المفترض بين النظام والتقدم ليس إلا مجرد إنعكاس لتناقض سيكولوجى عميق بين نوعين من السلوك الإنسانى هما النوع الذى يهيمن فيه الحذر، وذلك الذى يهيمن فيه الجسارة. وتطالب الحكومة الجيدة، أى التى تحقق التقدم على أساس النظام، أناس كلا النوعين بأن يقدموا توازناً، على الرغم من أن الصيغة الخاصة فى التكوين لا تكون ضرورية لأن تكفل ذلك. فما هو ضرورى هو التأكيد من عدم استبعاد أى نوع بصورة نسقية. إن ما هو أساسى هو صفات الموجودات الإنسانية التى تحكمها الحكومة، ويلاحظ ذلك فى منظورين . الأول هو أن معيار الحكومة الجيدة هو المدى الذى ترقى إليه فضيلة الناس أنفسهم وتفكيرهم. والثانى هو المدى الذى تستفيد منه أجهزة الحكم من الصفات الجيدة للعوام. وهكذا، فإن غاية الحكومة هى أن تجعل الشعب أفضل، والوسيلة هى أن تربي الناس، وتستخدم الصفات العليا التى تحققها .

ومن ثم تقدم نظرية مل الأخلاقية الأساس لنظريته السياسية ، ويدعم كلتا هاتين النظريتين تفسيره لمراحل التقدم الاجتماعي. وبينما يدرك مل أنه يجب على الحكومة أن تهتم بشئون المجتمع، فإن مسئوليتها لتطوير الناس هو أمر أكثر أهمية. ومعيار فاعليتها في الحالة الأخيرة هو فاعليتها، ومعايير الفاعلة هي نفسها بالنسبة لكل أشكال الحكومة. ومعيار فاعليتها في تربية الذس أكثر تركيبياً، ويعتمد على مرحلة التطور التي يحد فيها الناس أنفسهم وكما أن هناك نظاماً طبيعياً في تربية الفرد، فكذلك هناك نظام طبيعي في تربية الشعب. ويتم تعليم الدروس الأكثر سهولة في البداية، تلك التي تفترض أنه لا يمكن تعليم دروس أخرى حتى يتم إتقان هذه الدروس.

وإذا كانت حالة ما قبل التحضر هي الهمجية ، فإن الطاعة تكون الدرس الأول، ويكون العمل هو الخطوة الثانية ثم يكون الحكم الذاتي هو الخطوة النهائية. ويرى مل خطأً متصلاً من التطور من لعبودية إلى الحكم الذاتي. مع كل مرحلة تُعد عن طريق تعليم درس محدد، أعنى عن طريق اكتساب سمة سلوك جديدة من جانب السكان كلهم. وبصرف النظر عن العمل الجانبي للحكومة ، فإن معيار أفضل شكل للحكومة بالنسبة لأي شعب معين هو أنها تقدم ما هو ضروري لتعليم الناس الدرس الذي يجب أن يتعلموه لكي ينتقلوا إلى حالة المجتمع القادمة الأكثر تقدماً، ولا تعوقهم عن أن ينتقلوا إلى الخطوة التي بعدها ، بعد تدريب مناسب. وتستطيع أن تفهم، في هذا السياق، وجهة نظر مل وهي أن الاستبداد «حالة مشروعة» من الحكومة بالنسبة للهمج، إذا «كانت الغاية هي تقدمهم»<sup>(٩)</sup>. ويتضمن تتابع الخطوات هذا، عند مل، بلوغ الذروة في أفضل شكل للحكومة؛ الشكل الذي تطور أكثر من أي شكل آخر، إذا وجدت الشروط الضرورية، ليست شكلاً واحداً للتقدم الإنساني، وإنما كل أشكاله ودرجاته. وهذا الذي يقوله هو تنوع لنظام نيابي.

## ٥ . الدليل على الحكومة النيابية

ليس لدى الحكومة النيابية سوى منافس واحد على مكانتها من حيث إنها نظام الحكومة الأفضل بصورة مثالية، هذا المنافس هو الاستبداد الخير أو المحسن<sup>(١٠)</sup>. وبعد

أن يعن مل النظر بدقة فى الفوائد التى تُستمد عن طريق الحكم المطلق لفرد متفوق أخلاقياً ، وعقلياً ، يجد حججاً عديدة حاسمة على زعمها . تقوم الحجة الأولى ، التى تأتى من نظرية بنسالم المبكرة ، على المبدأ الذى يذهب إلى أنه «لا تصان حقوق أى شخص ومصالحه من التخلّى عنها إلا عند » . ستطوع أن يدافع عنها ، ويميل إلى الدفاع عنها » ومع ذلك ، فإن حقوق الأهراد ، فى الاستبداد الخير ، أعنى تلك القيود على سلطة الآخرين لأن يعترضوا على أفعال المرء التى يمكن تبريرها بلاء على مبدأ المنفعة ، ليست مأمونة ، لأنها تعتمد على ضمان المستبد . وبينما قد يحسم سببون معينون هذه الحقوق فى بعض الحالات ، فإنه لا يمكن الركون إلى الاستبداد فى هذه الناحية . ويدعم الدليل التاريخى ، الذى يبين أن الناس الأحرار ينجحون أكثر من أولئك الذين يكونون فى ظل الاستبداد ، هذه الحجة . وتمضى الحجة الأخرى إلى جذر ما هو مميز فى نظرية مل . إن الاستبداد يتطلب الطاعة من جانب جماعة المواطنين ، أعنى أنه يتطلب السلبيّة . والتفوق العقلى ، والعملى ، والأخلاقى ، أعنى الأهداف العليا التى ينبغى أن تحاول الدولة جاهدة أن تغرسها بين المواطنين ، هى كلها نتائج لشخصية فعالة ونشطة . ولذلك ، بينما قد يكون الاستبداد ملائماً عندما يجب على الشعب أن يتعلم الطاعة على التقدم ، إلى مراحل أعلى من الحضارة ، وحالما يتعلم هذا الدرس ، فإنه ينبغى أن يُشجع على المشاركة الفعالة ، التى لا تكون ممكنة إلا فى ظل حكومة شعبية وبالتالي ، يبدو أن الحكومة الشعبية هى نظام الحكومة المثالى لسببين هما : أنها تحمى حقوق الأفراد ، وتنمى تطورهم العقلى والأخلاقى الأسمى . ومع ذلك ، فإن لدى مل أكثر من خطوة فى حجه : يقوم التطوير الأسمى للأفراد على حضارة متقدمة ، التى لا تكون ممكنة إلا فى دولة كبيرة . ولا تكون الحكومة الشعبية ممكنة إلا فى الدولة الصغيرة . والاقتراب من الحكومة الشعبية التى تكون ممكنة فى دول كبيرة هو الحكومة النيابية ، أعنى الديمقراطية النيابية .

ليست الحكومة النيابية هى نظام الحكومة الأفضل من الناحية المثالية فحسب ، بعد اعتبار كل الظروف والملابسات ، بل هى ، أيضاً ، شكل من أشكال الحكومة يمكن تأسيسه فى العالم الحديث . ويعتمد وجودها على ثلاثة شروط ذكرناها من قبل ،

ويضاف إليها درجة من النضج الذى يجعل صورة الحكم الذاتى هذا ممكناً. وعندما يكون لدى الناس درس لا يزالون يتعلمونه، فهم قد يتعلمون الطاعة بصورة أكثر سهولة من قائد عسكري مثلاً، أو قد يعلمهم ملك أن يتغلبوا على روح المحلية التى تمنعهم من أن يرتبطوا مع محليات أخرى لكى يؤسسوا السلطة المركزية التى تفترضها الحكومة النيابية. وبعد الكشف عن هذه النقائص والعيوب وهى بالتأكيد نقائص وعيوب، وهى كما يشعر مل، ليست مشكلات فى إنجلترا فى عصره، فإن حكومة نيابية تؤسس بصورة ملائمة، تستطيع أن تبذل أقصى ما تستطيع لكى تساعد الناس على أن يحققوا التقدم إلى المرحلة القادمة للمجتمع

## ٦- تحليل الحكومة النيابية

الدستور الملائم للديمقراطية النيابية ليس مسألة بسيطة، مع ذلك، ولم تعرضه أى حكومة فى عصر مل، لأن دور التمثيل فى الحكومة لم يفهم بصورة صحيحة وقد اعتقد مل أن الخطأ المعتاد فى تصور الحكومة لنيابية يكمن فى التأكيد أن نواب الشعب يجب أن يحكموا بالفعل. إن وظائف الحكومة التنفيذية، والتشريعية، والقضائية، هى أنشطة ماهرة بدرجة كبيرة تتطلب أفراداً نوى خبرة، ومدرّبين تدريباً جيداً، وليس العوام مؤهلين لاختيارهم. ولذلك ربما يقال إن مل يؤمن بحكومة عن طريق خبراء ومع ذلك، فإن كل دستور يمتلك «سلطة مراقبة قصوى»، ولا بد أن تكون هذه السلطة فى بلد ديمقراطى فى الناس أنفسهم ولأن الناس لا يستطيعون أن يمارسوا هذه السلطة بأنفسهم، فإن الذين يمارسونها بالفعل، يستطيعون أن يراقبوا ويضبطوا أعمال الحكومة فى المصلحة العامة. عن طريق نواب يتم انتخابهم على نحو منتظم. وبالتالي، فإن النواب، كما يرى مل، ليسوا هم الحكومة، وإنما الفعل الذى يقوم به الشعب لمراقبة الحكومة وضبطها

إن البرلمان الذى يتكون من نواب منتخبين يقوم بوصفه مراقباً للحكومة وضابطها فى مصلحة الشعب. وينظر مل إلى هذا البرلمان على أنه، أساساً، جماعة استشارية،



هو فى آن واحد «لجنة للنظر فى الشكاوى» ، و«مجلس من الآراء»، ويحتوى على عينة منصفة من كل درجة من الفكر لها الحق تماماً فى أن تدلى بصوتها فى الشؤون العامة، ووظيفته هى أن «يبين أن الرغبات هى أداة للمطالب الشعبية العامة، ومكن لمناقشة متنوعة لكل الآراء التى ترتبط بالمسائل العامة...»<sup>(١١)</sup>.

إن نقطة الاهتمام هنا هى أن «ديمقراطية مل النيابة» مرحلتان متباينتان للديمقراطية بالمعنى الحرفى للكلمة، أعنى الحكم عن طريق الشعب. إذ أن الحكم عن طريق نواب الشعب مرحلة زالت وانتهت، والحكم عن طريق خبراء يراقبهم نواب الشعب هو أيضاً مرحلة أخرى زالت وانتهت. ولا يصل مل إلى وجهة النظر هذه على أساس اعتبارات الصفة العملية فحسب، وإنما أيضاً ، على أساس اعتقاده أنه بينما تتطلب العدالة الديمقراطية، فإن ديمقراطية من غير ضابط يمكن أن تكون طغياناً مثل الملكية المطلقة.

ويتطلب العمل الفعال للديمقراطية النيابة وجود شروط ليست ضرورية لأنظمة أخرى من الحكومة. فلا بد أن يُحافظ على توازن دقيق بين الجماعة النيابة ، والجماعات التى تحكم بالفعل . والجماعة النيابة القوية جداً تعوق الحكومة من أن تنفذ وظائفها والجماعة النيابة التى تكون ضعيفة جداً لا تستطيع أن تراقب الحكومة وتضبطها. وربما لا تمتلك الجماعة النيابة المواصفات العقلية المطلوبة لعملها. وقد تهيمن المصالح السيئة والشريرة أعنى المصالح التى لا تطابق مصلحة المجتمع كله. وتميل هذه العيوب والنقائص الأخيرة إلى أن توجد فى كل الدساتير. فهى تلازم طبيعة الملكية ، والأرستقراطية، ولكن قد يقل خطرها عن طريق دساتير مناسبة إلى أدنى حد فى نظام نيابى. وخصص مل انتباهاً ملحوظاً لترتيبات محددة ومخططة للديمقراطية النيابة التى يفضلها ، لكى تمكنه من أن يتغلب على عيوبها ونقائصها الممكنة.

إن أسلوب الديمقراطية والأرستقراطيات الأفضل لضمان مواهب نظام أسمى بصورة كافية لوظائف حكومية هو تأسيس البيروقراطية. بيد أن البيروقراطية تتحول إلى روتين ، يكبت فردية أعضائها، ويصبح نظاماً يحكمه شخص عادى مدرب. إن

الحكومة الشعبية (وينظر مل إلى نظامه الخاص للديمقراطية النيابية على أنه النوع الأكثر إمكاناً لحكومة شعبية) هي وحدها التي تبقى على تضارب المصالح في المجتمع وتجعله حياً، ومن ثم تثير تفكير الفرد والمبادأة، وتمكن صاحب العبقرية الأصلية من النفاذ إلى الشخص متوسط القدرات المدرب، ومع ذلك، فإن الحرية التي ينتجها النظام النيابي لابد أن ترتبط بمهارة مدربة والتمييز بين الحكم والرقابة، الذي يكمن وراء أساس مذهب مل، هو الذي يؤدي إلى هذا الربط. فالخبراء يحكمون، ولكن يراقبهم ويضبطهم نواب الشعب

ويمكن أن نفهم اقتراحات مل المحددة لإصلاح الحكومة النيابية الموجودة بأنها محاولات لضمان تأسيس ديمقراطية مدربة فبدون المهارة لا يمكن حل المشكلات المركبة لحكومة مجتمع حر. وبدون الديمقراطية لا يكون هناك ضمان لحكومة جيدة، أعني ضماناً لحماية حقوق المواطنين. ويجد مل أن التصور الشائع للديمقراطية يقوم على فهم غير كاف لحكم الأغلبية. وإذا كنت الديمقراطية تعني حكومة الكل عن طريق أغلبية يكون لها وحدها التمثيل، فإنه لا مناص من أن تحبط غايات الديمقراطية، لأن الأقلية، التي لا تمتلك تمثيلاً، لا تمتلك ضماناً أنه سيتم حماية حقوقها، ويكون في مقدور الأغلبية أن تتعقب مصلحتها السيئة والشريرة. ويخشى مل، مثلاً، من أن الجماعة النيابية التي تمثل مصالح الطبقة العاملة من أن تعرض الملكية، حقوق الأثرياء، للخطر، وتقوض، بالتالي، اقتصاد الأمة. إن الحكم عن طريق الأغلبية في مصلحتها الخاصة هو حكم تفاوت، وامتياز، مثل الحكم عن طريق أقلية تتمتع بامتيازات في مصلحتها والديمقراطية الحقيقية هي، من جهة أخرى، حكم الكل عن طريق الكل الممثل بصورة متساوية ويتضمن النظام الموجود للديمقراطية الزائفة سوء تمثيل (أولئك الذين يعارضون أمن حزب الأغلبية المرشح الذي تم اختياره)، وعدم تمثيل (أولئك الذين يصوتون لصالح الحزب الذي يخسر) ويميل غياب صوت مؤثر وفعال في معارضة الأغلبية في الجماعة النيابية إلى أن يأتي بشخص عادي جداً، ومجموعة حاكمة غير جديرة<sup>(١٢)</sup>.

لقد اعتقد مل أن تخطيط «توماس هير» T. Hare (\*) لتمثيل شخصى يقدم وسائل لإعطاء التمثيل لكل مقترح . ففى بديل هير الخاص بالتمثيل الافتراضى، يقوم كل مقترح بالتصويت على مجموعة من المرشحين، يميزهم بوصفهم اختياره الأول، اختياره الثانى، اختياره الثالث ... وهلم جرا . وعندما يُقيد عدد كاف من الأصوات لحساب مرشح، فإن البقية بالنسبة له تذهب إلى احنيار ثان، وثالث، وتالى، حتى إن كل صوت يُحسب لشخص يتم انتخابه. إن لكل مقترح مرشحاً واحداً على الأقل يفترض أنه ينوب عنه. وقد اعتقد مل أنه فى النظام الموجود الذى تحدد فيه الأغلبية فى حى جغرافى التمثيل بالنسبة للحى، لا يمنح الذين يعطون أصواتهم للمرشحين الخاسرين حقوقهم إن كل صوت يُعد فى ظل نظام هير. إن النائب الذى يتم انتخابه، بناء على نظرية التمثيل عند مل، تكون له مسئولية التفكير، ومناقشة القضايا العامة فى مصلحة الجميع. ولا يعكس وجهات نظره الانتخابية. ويحتج مل على التعهدات من جانب المرشحين للمنصب ، ويرفض أن يقدم أى تعهد عندما رُشح هو شخصياً للبرلمان فى عام ١٨٦٥ .

وبينما افترض النفعيون الأوائل أن توسيع الاقتراع وحده هو الذى يضمن الدفاع عن مصالح الجميع، فإن مل شعر بأنه بدون التمثيل الشخصى سيؤدى الاقتراع الكلى إلى طغيان الأغلبية . كما افترض المصلحون السابقون أن الطبقات الدنيا تختار من هم أفضل لكى يمثلوها. ولم يكن مل متفائلاً على الإطلاق. فقد اعتقد أنه لابد أن تؤخذ المعايير الخاصة لكى تمنع وجهات نظر الطبقات المثقفة من أن تفرق فى فيضان الأصوات من الطبقات غير المثقفة إن نظم التمثيل الشخصى يتجنب حكم القطاعات غير المثقفة عن طريق تمكين القطاعات المثقفة من الأمة من أن تساهم بأصواتها لضمان انتخاب المرشحين التى تفضلها. بيد أن ذلك لا يكفى بالنسبة لمل ولكى يعطى

(\*) توماس هير فيلسوف إنجليزى، ولد عام ١٩١٩ ، عمل أستاذاً لفلسفة الأخلاق فى جامعة أكسفورد، ثم فى جامعة فلوريديا من أهم مؤلفاته «لغة الأخلاق»، والتفكير الأخلاقى مستوياته، منهجه، ومقصده، والحرية والعقل (المترجم)

المثقفين حتى وزن أعظم مما تسحق أعدادهم المحض فإنه يدافع عن تصويت جماعى بالنسبة للطبقات المهنية والطبقات الأخرى التى تحمل مسئولية كبرى فى المجتمع. وبينم يكون للتمثيل الشخصى تأثير غامض على الديمقراطية (ديمقراطى بمعنى أنه يعطى لكل شخص صوتاً، وينقض الديمقراطية فى أنه يزيد قوة الأقليات بالنسبة للأغلبية)، فإن نظام التصويت الجماعى هو ضابط محدد للديمقراطية، ويبين قوة اقتناع مل بأخطار الديمقراطية غير المقيدة لقد وضع اعتماده على جماعة نيابية يكون فيها مصالح الطبقتين الأساسيتين فى المجتمع، وأعنى الطبقة العاملة، والطبقة العليا، متوازنتين بالتساوى، على أمل أن يدلى معظم النواب بأصواتهم تبعاً لمصلحة طبقتهم، بينما تدلى أقلية كل مجموعة، حاملة توازن القوة، بصوتها فى المصلحة العامة

## ٧. نظرية الحرية

يؤكد مل أن مقال «عن الحرية»<sup>(\*)</sup> هو عمله المكون بصورة أكثر دقة وعناية، والعمل الذى يمكن أن يكون ذا قيمة باقية ودائمة بصورة كبيرة. ونستطيع أن نقدر لماذا شعر مل بهذا الشعور، وحكم، بصورة مقنعة، على دلالة الكتاب إذا نظرنا إليه فى سياق فلسفته عن التاريخ ونظريته عن الدولة

ولما كان مل يؤمن بتقدم المجتمع من المراحل الأدنى إلى المراحل العليا للحضارة، فإنه ينظر إلى الذروة السياسية لهذا التطور على أنه ظهور نظام الديمقراطية النيابية ومن ثم يحكم على الديمقراطية النيابية بأنها نظام الحكومة الأفضل من الناحية المثالية. أعنى ذلك الشكل من الحكومة الذى تتقدم البشرية نحوه وعلى الرغم من ذلك، لا ينظر مل إلى ظهور الديمقراطية النيابية على أنها ظهور اليوتوبيا فليس هناك ميل موجود باستمرار إلى التقهقر الذى يجب على المجتمع أن يكافح ضده باستمرار فحسب، وإنما

(\*) للكتاب ترجمة عربية قام بها د إمام عبد لفتاح ود ميشيل متباس، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٩٦ (ضمن كتاب أسس الليبرالية السياسية)

هذه ميل لحركات الإصلاح الأكثر مثالية، وذات الأخلاق السامية، إلى أن تتجمد في مذاهب بجماطيقية تجبر على الامتثال، وتثبط، بالتالي، التقدم المستقبلي، نقول إن هذا الميل هو، أيضاً، خطير، وكما أن الطاعة والعص هما الشرطان الأساسيان للتقدم الإنساني في المراحل الأولى لتطور الإنسان، فإنه في المرحلة المتحضرة، أعني في مرحلة الطاعة والاجتهاد المتأصل، يصبح الحرية هي شرط التقدم المقبل.

يتضح أن نظرية مل عن الحرية ليست نظرية كلية تنطبق على كل الشعوب في جميع الأزمنة فهي، بالأحرى، لا تكون مدسبة، من الناحية العملية، إلا عندما يصبح المجتمع أكثر أهمية من الدولة وطالما أن هناك تعارضاً ملحوظاً في المصلحة بين الحكام والمحكومين، فإن تقدم البشرية يتطلب أن يعمل الناس لكي يحققوا شروط الحكومة النيابية وحالما تتحقق هذه الشروط، فإن ديمقراطية نيابية يمكن أن تظهر ويختفى فيها التعارض بين الحكام والمحكومين، لأن الحكام يمثلون، بالتالي مصلحة المحكومين. ولا يضمن هذا الشرط، الذي يجعل حرية الفرد ممكنة، الديمقراطية النيابية إن التحرر النام لمجتمع من إلزام الحكومة بمصالح القلة يخلق في المجتمع نفسه، في الجمهور الأعظم من الشعب، تهديداً جديداً، وأكثر خطورة، لحرية الفرد ويعتقد مل، في معالجته لهذه المشكلة التي ظهرت حديثاً، أنه يفكر بالنسبة للمستقبل. إن مشكلة المراحل التالية للتقدم هي منع الفرد من أن يضطهده جمهور البشرية الأكثر قوة، وثقة. ويتطلب التقدم نحو الحضارة ضوابط على الحرية الفردية، أي أن التقدم في الحضارة يتطلب تحرر الفرد من هذه القيود.

ويعتقد مل أن ما هو مطلوب هو مبدأ عملي يحدد مساحة الحرية الفردية بدرجة لا تمنع الحكومة من مواجهة التزامها بأن تطور تقدم المجتمع. ويرسى مل هذا المبدأ في نظريته الأخلاقية فالشيء الوحيد للقيمة القصوى هو سعادة لأفراد، ويستطيع الأفراد أن يحققوا سعادتهم بصورة أفضل في مجتمع متحضر عندما يشعرون بأنهم أحرار في أن يتعقبوا مصالحهم الخاصة بمواهبهم الخاصة كما يفهمونها في ظل نظام كاف من التربية ويكمن وراء ذلك كله افتراض القيمة القصوى للفردية، أعني القيمة

القصوى للتطور الفردي بالنسبة للفرد نفسه، وبالنسبة للتقدم المستقبلي للمجتمع - بالنسبة للفرد - حالما تتحقق شروط التطور الحر، أعنى الحضارة، والحكومة النيابية، وبالنسبة للمجتمع لأن تقدم الحضارة يعتمد على المساهمات التي لايقوم بها إلا الأفراد الذين يفكرون لأنفسهم إن الإنسان المتحضر هو، عند مل، الإنسان الذى يؤثر فيما يفهمه، ويبدل كل جهد لأن يفهم وليس المقصود بهذا النموذج السقراطى القلة التى تمتلك الميل الفلسفى، ولكن المقصود هو أن يكون نموذجاً بالنسبة لجميع الناس من حيث إنهم يستطيعون تحقيقه.

ومن ثم يثار التساؤل بالنسبة للشروط التى وفقاً لها يستطيع المجتمع أن يتقدم نحو هذا الهدف. والشرط الأساسى هو ضبط النفس من جانب الأفراد فى المجتمع، ونظرية مل عن الحرية هى محاولة لتوضيح، بمصطلحات علمية، ما الذى يتطلبه ضبط النفس وهو يتطلب أن يمتنع كل فرد، ومجموعة الأفراد، والحكومة، وجمهور الناس، عن معارضة فكر أى فرد من الأفراد، أو تعبيره، وفعله وهذا هو المبدأ الأساسى للحرية

وإذ طبقت عدم المعارضة الراديكالية للأفراد ، بصورة مجردة، ومطلقة، فإنها تجعل الحكومة، والمجتمع المنظم، مستحيلين بالطبع. إنها - فى حقيقة الأمر - مبدأ فوضوى ويقوم مل بتعديلها فى تطبيقها لعملى بإدراك أنه بينما يجب أن يكون التفكير حراً بصورة مطلقة، فإن حرية فعل الفرد لابد أن تكون مقيدة من أجل أمن المجتمع ويبرهن مل على أن الفرد ينتمى إلى نفسه، ولا يخضع لضبط اجتماعى إلا من أجل منعه من أن يلحق الضرر والأذى بالآخرين إن الفرد صاحب سيادة على نفسه، والمجتمع صاحب سيده على أفعال الفرد التى تتعدى على الآخرين وأفكار الفرد جزء منه، وبالتالي يتطلب المبدأ أن لا يتحكم المجتمع فيها. (وهنا لابد أن نضع فى الاعتبار أن مل لا يتحدث عن أى جمع من الأفراد فى أى مكان، وإنما يتحدث عن جماعه ناضجة من المواطنين الذين تربوا على إحساس بالمسؤولية العامة، وهو يستبعد بوضوح، الأطفال ، والهمج)

ويجب افتراض أن التعبير العام عن أفكار المرء الخاصة بوضع في مقولة مختلفة، أعنى مقولة الفعل. ويسلم مل بأنه يوضع في مقولة مختلفة، في بعض الحالات المنعزلة، ولكنه يعتقد، إذا تحدثنا بوجه عام، أن التعبير يتطلب الحرية المطلقة نفسها مثل التفكير، للأسباب التالية أولاً. يرتبط التعبير بالتفكير ارتباطاً وثيقاً حتى إن ضبط التعبير يصبح، بالفعل، ضبطاً للتفكير. ثانياً يؤكد أن المطالبة بحق تقييد حرية التعبير، أعنى المطالبة بحق إسكات التعبير عن الآراء في المجتمع، يفترض العصمة من الخطأ من جانب أولئك الذين يطالبون بذلك. إن اعتقاد مل هو أنه ليس في مقدور أحد، بصورة مشروعة، أن يزعم العصمة من الخطأ، وبالتالي لا يستطيع أحد، بصورة مشروعة، أن يطالب بحق كبت أي رأي. فعلى العكس، يكسب المجتمع كل شيء، ولايخسر شيئاً، عن طريق حرية المناقشة المطلقة وقد يكون رأي مقرز، ويثير الاحتجاج، صحيحاً، وفي هذه الحالة يمكن أن تتعلم بقية البشرية شيئاً من وجهة النظر المتمردة. ويصدق ذلك حتى إذا كانت صادقة من بعض لوجوه، وزائفة من بعض الوجوه وحتى إذا كان الرأي المتمرد زائفاً تماماً، فإن المجتمع سيكسب بالسماح بالتعبير عنه ولا بد أن يكون المجتمع يقطاً بالنسبة لأسس وجهة نظره الخاصة (الصادقة)، التي تصبح عقيدة مينة إذا لم يتم معارضتها على الدوم، ويظل تعليم المتمرد الخطي إمكناً باستمرار.

لا بد أن نتذكر أن منظور مل لمشكلة حدود حرية المناقشة العامة في المجتمع، إن كانت هناك حدود، يفترض جمهوراً ناضجاً يقوم بمناقشته بطريقة متحضرة، وغير جامحة. إن أولئك الذين لا يعيشون مخلصين لقواعد اللعبة لا تكون لديهم هذه الحقوق، أي أنه لا بد أن يُضبطوا بنفس الطريقة مثل أولئك الذين تضر أفعالهم الآخرين في المجتمع. ومن هنا، فإن المبدأ الواضح هو أنه طالما أن المناقشة تظل مناقشة، فإنه ينبغي السماح بالحرية المطلقة، لكن حال تتعدى إلى مناقشة الفعل، فإنها ينبغي معالجتها بوصفها فعلاً. والايضاحات التي يقدمها مل لهذه المسألة الأخيرة منها مثلاً، إخبار الغوغاء المنفعليين أن تجار الغلال أमतوا الفقراء جوعاً أمام منزل تاجر الغلال، يفترض أنه ليس الرأي وحده هو الذي يحدد إلى أي مقولة، مقولة التفكير، أم مقولة

الفعل، ينتمى التعبير عن الرأى، وإنما يحدد بالأحرى الظروف التى يتم التعبير فيها عن الرأى.

ثمة اتفاق بوجه عام على أن الأفعال لا يمكن أن تكون حرة مثل الآراء ، فالأفعال لابد أن تكون محدودة ومقيدة إلى حد أنها تحدث ضرراً للآخرين ويهتم مل بصورة كبيرة بتأكيد أن هذه القاعدة لا تكون الأساس لتقييد عام لحرية الفعل فعندما يقبل الناس الفعل الذى يضرهم، فإن هذا الفعل لا يكون ذا أهمية بالنسبة للمجتمع. وبوجه عام، إن عبء البرهان يكون على المجتمع أن يبين أن فعل الفرد ضار ، ومؤذ، ولا يكون على الفرد أن يبرهن على أنه ليس ضاراً إن خطر الضرر بالنسبة للمراء ، حالما يكون المراء فرداً نضجاً، ليس أساساً للدخل من جانب الحكومة. ففى ظل هذا الظرف قد يُعنف الفرد، ولكن لا يُقهر

إن الهدف الأقصى للفعل الاجتماعى لابد أن «يكفل لجميع الأشخاص الاستقلال التام، وحرية الفعل» ويتضمن هذا، بصفة خاصة، حرية إشباع الأنواق، والمقاصد، إلى جانب حرية المصاحبة، وكل ذلك إلى حد أنه يينغى عدم إلحاق الضرر بالأفراد الآخرين ويُشجع الأفراد فى المجتمع، عن طريق تعليم فضائل احترام الذات، على أن يستخدموا حريتهم لى يطوروا أنفسهم أخلاقياً وذهنياً، وإذا نجحوا فى ذلك، فإنهم يصبحون موضوعات مناسبة للإعجاب ، والمحاكاة، وإذا فشلوا ، فإنهم يصبحون موضوعات للنفور، وربما حتى للإشمئزاز ومع ذلك، فإنه يجب أن لابعارضهم المجتمع، أو الحكومة، إذا لم يفشلوا فى إلزام اجتماعى مؤسس، بصورة نهائية ، فى المبدأ النفعى الذى يقول بتحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. ويقدم مل رداً من بعض الوجوه بالفاظ عملية على الاعتراض الذى يقول إنه من الصعب، إن لم يكن مستحيلاً، أن نميز بين جزء حياة الشخص الذى لا يخصه إلا هو، والجزء الذى يخص المجتمع وإذا كان أساس الاعتراض هو أن كثيراً من أفعال احترام الذات الظاهرية تلحق ضرراً بالآخرين، فإن مل يرد بالقول بأنه إلى الحد الذى تلحق ضرراً بالآخرين ، فإنه يجب معاقبتها إنه يجب معاقبة إلحاق الضرر احدد بالآخرين، ولكن



يجب التسامح مع الأذى الممكن (أعنى ذلك الذى لا ينتهك واجباً معيناً) من أجل حرية أعظم. ويناقش مل، بهذه المصطلحات ، إنفاق الدخل، شرب الخمر، بيع السموم، المقامرة، تعدد الزوجات وأفعال 'خرى هي موضوعات ذات قيد قانونى. ويسلم بأنه ليس هناك تطبيق ألى لمبدئه الأساسية، غير أنه يصر على أنها هي الموجهات الوحيدة لسياسة اجتماعية صحيحة<sup>(١٢)</sup>.

ويستنتج مل عن طريق تأكيد الحجج على المبادأة الفردية تحبيذاً للنضبط الاجتماعى أن معظم الأشياء ، عندما تؤدي ، فإنه عندما يؤديها أفراد تكون أفضل مما لو أدتها الحكومة، والفعل الفردى يطور التربية الذهنية للفرد، التى لايطورها فعل الحكومة، وفعل الحكومة المتزايد هو تهديد للحرية

وعندما لا يقرر مل تدخل لحكومة فى حياة المجتمع الاقتصادية بوصفه مستحيلاً، أو غير مرغوب فيه من حيث المبدأ، فإنه يحصر هذه التدخلات فى ميدان توزيع الثروات، ماعدا ميدان إنتاج الثروات من حيث إن قوانين الطسعة تحكمها ومع ذلك ، فإنه شرع فى حياة متأخرة فى أن ينظر إلى نفسه على أنه اشتراكى، كما أنه عبر عن مخاوف امتداد التحكم الاجتماعى إلى الحياة الاقتصادية وأدرك ، باستخدام الفردية، والحرية، ونقدم المجتمع، من حيث إنها معبيرة، فائدة التدخل الحكومى «غير الرسمى» فى صورة تقديم النصيحة، والمعلومات، وفى المنافسة مع المسعى الخاص، حيث يكون هناك خطر الاحتكار ولأنه كان يدرك أن تنظيم المجتمع على أساس اقتصادى قد يرفع مستوى معيشة الطبقات العاملة، فإنه لم يعتقد أن المعيار المتزايد للمعيشة يستحق ثمن القيود على الحرية، إذا كانت تلك هي النتيجة<sup>(١٤)</sup>

## هوامش

"Mill on Government." *Edinburgh Review* Vol. X (March, 1829)- Reprinted in *The Miscellaneous Writings of Lord Macaulay* (London: Longman, Green, Longman and Roberts (1860), . 282-332.

J. S. Mill *Autobiography* (New York: Columbia University Press, 1924), pp. 110-13. (٢)

J. S. Mill, *A System of Logic* (1843), III and VI (٢)

*Ibid.*, esp. VI (٤)

J. S. Mill, *The Spirit of the Age* (Chicago: University of Chicago Press, 1942) (٥)

These essays were originally published in 1831)

J.S. Mill, "M. de Tocqueville on Democracy in America," in *Dissertations and Discussions* (New York: Henry Holt, 1874), II, 79-161. See also *Autobiography*, pp. 134-141.

J. S. Mill "Utilitarianism," *Fraser's Magazine* (1861) Reprinted in many editions (٧)

J. S. Mill *Considerations on Representative Government* (London, 1861) Reprinted in many editions (٨)

J. S. Mill *On Liberty* (London, 1859) I (٩)

*Considerations on Representative Government*, III (١٠)

*Ibid.*, V (١١)

*Ibid.*, VII (١٢)

*On Liberty*, III-V (١٣)

J. S. Mill, *Principles of Political Economy* (2 vols. London, 1848), V (١٤)

## قراءات

- A. Mill, John Stuart. *On Liberty, in Utilitarianism, Liberty, and Representative Government*. New York: Dutton, 1951.  
Mill, John Stuart. *Representative Government*, in *ibid.* Chaps i-vii.
- B. Mill, John Stuart. *Utilitarianism*, in *ibid.*  
Mill, John Stuart. *Representative Government*, in *ibid.* Chaps viii-xviii.  
Mill, John Stuart. *A System of Logic*. New York: Longmans, 1949. Bk VI.  
Mill, John Stuart. *Principles of Political Economy*. Ed. W. J. Ashley. New York: Longmans, various dates. Bk V.

## كارل ماركس

(١٨١٨ - ١٨٨٣)

تقدم الماركسية نفسها بوصفها تفسيراً شاملاً للحياة الإنسانية، وليس للحياة الإنسانية فحسب ، بل للطبيعة أيضاً. فهي تقدم تفسيراً لحاضر الإنسان، وماضيه، ومستقبله ، مستنبطة تعاليمها من المقدمة التي تذهب إلى أن تفسيراً كاملاً، ونهائياً للأشياء مستحيل إلا بوصفه تفسيراً لانتقال الأشياء، أو تدفقها المتواصل ويُقدم الوصف المحدد للحاضر في كتابات ماركس الاقتصادية أعنى في تحليله النقدي للرأسمالية ويُقدم تفسير الماضى والمستقبل، أو تفسير تطور المجتمع في كتابات ماركس عن نظرية التاريخ، وعلاقة التاريخ بفكرة معينة عن الميتافيزيقا وتتكون فلسفة ماركس السياسية من تعاليمه عن الاقتصاد ، وتعاليمه عن التاريخ، والميتافيزيقا - أى عن المجتمع الراهن، وعن نشأة المجتمعات، وانقراضها ، بما فى ذلك المجتمعات الراهنة

قد يتساءل انقارئ عما إذا كان التحليل الاقتصادي للرأسمالية، هو نفسه مثل تفسير كامل للعصر الحديث (أعنى تجاهل الحاضر لوجود البلاد الاشتراكية) إن زعم ماركس هو أن الاقتصاد هو اللب الحى للمجتمع، ومن ثم لكى نفهم حقيقة الاقتصاد الحديث لابد أن نفهم الوقائع الأكثر قوة عن المجتمع الحديث بيد أن القارئ قد يتساءل أيضاً عما إذا كان التفسير الكامل للمجتمع يرادف تفسيراً كاملاً للحياة الإنسانية. وتأخذ الماركسية التفسيرين، إذا فهم المجتمع بصورة صحيحة. على أنهما مترادفان. ولذلك تستطيع الماركسية أن تقدم نفسها بوصفها تفسيراً شاملاً لماضى الإنسان وحاضره، ومستقبله. فهي تزعم أنها اكتشفت أن الاقتصاد هو الأساس الحقيقى للمجتمع، وللحياة الإنسانية بعد ذلك. ويقوم بحليل ماركس للحاضر، أعنى للاقتصاد

الرأسمالي على نظرية قيمة العمل. ويعتمد تفسيره للانتقال من الماضي إلى المستقبل ،  
أعنى للتاريخ، على نظريته عن المادية التاريخية . لذلك، سيكون وصفنا لفلسفة ماركس  
السياسية على هذا النحو (١). المادية التاريخية ، أو نظرية ماركس عن التاريخ، وعن  
أسبقية الظروف الاقتصادية، (٢) - نظرية قيمة العمل، وتفسير ماركس للحاضر  
الرأسمالي، (٣) - التقاء المادية التاريخية ، ونظرية قيمة العمل

وستحدث فيما يلي عن «الماركسية» ، ونظريات ماركس . ويجب أن يفهم أنه منذ  
عام ١٨٤٤ فصاعداً ، ساهم ماركس في الحركة الماركسية مثل زميله فريدريك إنجلز  
F. Engels ، الذى أعلن بلفظ، وبدون شك أن إسهام ماركس كان روح الحركة على  
الرغم من أنه، أى إنجلز، ساهم فيها. ولن نحاول، على أية حال، حتى إن كان ذلك  
ممكناً، أن نميز عمل إنجلز عن عمل ماركس

يؤكد ماركس، باستمرار، أن دراسة الإنسان يجب أن تهتم بالناس «الحقيقيين» أو  
الواقعيين، ولا تهتم بالناس من حيث إنهم متخيلون ، أو الذين نتمنى أن يكونوا، أو  
يُعتقد أنهم كذا . ويعنى ماركس بذلك أن أساس العلم الاجتماعى ليس فكرة عن خير  
إسائى نتمناه، أو بناء من جديد لإنسان «طبيعى» فى حالته الأولى، وإنما هو،  
بالأحرى، إنسان تجريبى من حيث إن أى شخص يستطيع أن يلاحظه فى أى وقت  
والإنسان التجريبى هو ، أساساً، كائن حى، يستهلك الطعام، والملبس، والمأوى،  
والوقود الخ، ومجبر على أن يجد، أو ينتج هذه الأشياء وربما عاش الناس فى وقت  
ما عن طريق استخدام المواد التى وجدوها ببساطة، وجمعوها، ولكن الزيادة فى  
السكان، فى وقت ما ، أجبرتهم على أن ينتجوا حاجاتهم الضرورية، ويصبحوا،  
بالتالى، مميزين عن الحيوانات إن العلامة الوحيدة للبشرية هى الإنتاج الواعى -  
وليست العقلانية، أو الحياة السياسية ، أو قوة لضعف، مثلاً، كما يرى البعض (\*).

(\*) كان الفيلسوف الفرنسى المعاصر مرجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) يعرف الإنسان بأنه «حيوان صاخب»  
فالقُدرة على الصكك تميزه عن الحيوانات الأخرى، وقد كتب فى ذلك كتاباً بعنوان «الضحك بحث فى دالة  
المصطلح» ترجمة - سامى الدويلى وعبد الله عبد الدايم، وأصدرته دار الكتاب المصرى عام ١٩٤٨ (المراجع)

وهناك ، بالفعل ، عنصر من عدم الوضوح فى تعاليم ماركس فى هذه النقطة ، لأنه يسلم بأن الإنتاج الإنسانى يختلف عن «الإنتاج» عن طريق الحيوانات ، فى أن الموجود الإنسانى يخطط ، أو يتصور مقدماً الموضوع المكتمل لعمله ، بينما النحلة ، أو الحشرة تكدر عن طريق الغريزة المحض وبمعنى آخر ، يتميز الإنتاج الإنسانى بالقصد العقلى ، وبالتالي يمكن أن يقال إن الإنتاج البشرى فريد ، لأنه فعل الحيوان العاقل . ومن ثم ، فإنه أكثر دقة أن نقرر أن خاصية الإنسان المفردة هى العقلانية وليست الإنتاجية ، غير أن ماركس امتنع عن أن يقول ذلك لأن مضامين هذا التأكيد تتعارض مع ماديته ، التى تبرهن على أن عقلانية الإنسان ، أو بالأحرى وعيه ، ليست أساسية ، ولكنها ثانوية تقوم النظرية الماركسية عن أسقية الإنتاج فى الحياة الإنسانية على الاعتقاد الذى يقول إن ضغط حاجات الإنسان هى التى أجبرته فى البداية على أن يصعد فى إنسانيته ، ثم استمرت فى الضغط عليه إلى أعلى وإلى أعلى ، ولابد أن يتحدد مضمون عقله عن طريق ظروف خارج عقله ، وهى ظروف مادية بصورة دقيقة

ما الطرق - بدقة أكثر - التى تحدد بها الظروف المادية الحياة والتفكير ، فى نظر ماركس ؟ يبدأ ماركس بملاحظة أن الناس ، فى كل حقبة كان فى استطاعتهم أن يصلوا إلى قوى إنتاجية معينة ، استخدموها باستخدام الموضوعات - أعنى الحيوانات ، الأدوات ، الآلات ، وغيره - التى تجسدت فيها هذه القوى بيد أن قوى الإنتاج - نقول ، بصورة دقيقة ، التكنولوجيا المجردة - أجبرت الناس على أن يكيفوا أنفسهم ، ومؤسساتهم لمتطلبات التكنولوجيا فالبو الرحل ، مثلاً ، الذين اكتسبوا الوصول ، فجأة ، إلى قوة البخار ، وإلى الآلات الزراعية ، بصورة آلية ، اضطروا إلى أن يتخلوا عن بداوتهم ، ويقبلوا ، بدلاً من ذلك ، عادات تتجنب كثرة النشاط ، وتقسيم العمل ، وممارسات التجارة ، ونظم الملكية التى يحددها إنتاج المصنع ، وأن يتبنوا ممارسات ونظمًا ترتبط بالزراعة والقول بأن ذلك صحيح بوجه عام ، واضح بذاته ، ولقد تم إدراكه جيداً فى العصور اليونانية القديمة ومع ذلك ، فإنه ليس شاملاً بصورة تكفى ، كما أكدنا من قبل ، أن نعبّر عن مقصد ماركس إذ يؤكد ماركس ، باستمرار ، أن مجموعة معينة من قوى الإنتاج يباظرها «حالة معينة من أسلوب الإنتاج ، مثل البرجوازية

الآسيوية، القديمة، والإقطاعية، والبرجوازية الحديثة، أو الرأسمالية. فتبعاً لأسلوب الإنتاج الإقطاعي، مثلاً، ارتبط مالكو وسائل الإنتاج، والأشخاص الذين عموا بهذه الوسائل عن طريق علاقة شخصية ذات مسئولية متبادلة، وفي ظل الأسلوب الرأسمالي، تحرر العمال وأصحاب العمل، أو المستخدمون والمستخدمون، كما يتضمن اللفظان، من الواجب تجاه بعضهما البعض، إلا بدفع النفود التي تربطهما. ومع كل أسلوب من أساليب الإنتاج توجد صورة من التنظيم الاجتماعي. من حيث إنها معلول وقدم ماركس صياغة مركزة لوجهة النظر هذه في خطابه إلى ب. ف. اننينكوف P.V. Annenkov ، في ٢٨ ديسمبر عام ١٨٤٦. حيث يقول «ما هو المجتمع، ماذا عساه أن يكون شكله؟ إنه نتاج الفعل المتبادل للناس. هل الناس أحرار في أن يختاروا هذا الشكل أو ذاك، من المجتمع لأنفسهم؟ كلا افترض حالة معينة من التطور في قوى الإنسان الإنتاجية، فإنك ستحصل على شكل معين من التجارة، أو الاستهلاك. افترض مراحل معينة من التصور في الإنتاج، التجارة والاستهلاك، فإنه سيكون لديك بناء اجتماعي مناظر، أعنى سيكون لديك تنظيم مظهر للأسرة، للرتب، أو للطبقات، وباختصار سيكون لديك مجتمع مدنى مناظر افترض مجتمعاً مدنياً معيناً، فإنك ستحصل على ظروف اجتماعية معينة لا تكون سوى التعبير الرسمى عن المجتمع المدنى» ويجمل ماركس ذلك فى كتابه «عقم الفلسفة» فى الملاحظة التى يقول فيها «إن طاحونة اليد تعطيك مجتمعاً ومعه اللورد الإقطاعى، بينما تعطيك طاحونة الخرد مجتمعاً ومعه الرأسمالى الصناعى»<sup>(١)</sup>.

تحدد ظروف الإنتاج علاقات الملكية المهيمنة. ولا أعنى بعلاقات الملكية المهيمنة التعريف المجرى للملكية، وإنما، بالأحرى يكون فى استطاعته أن يصل إلى الملكية فى الموقف الخاص، والذي يُمنع من اكتسابها. فهناك، فى ظل نظام الإقطاع، نبلاء امتلكوا الأرض، وكانت لديهم حقوق فى ملكية أخرى، ولا يستطيع الأرقء أن يكسبوا ملكية وعلى نحو مماثل، فى ظل الظروف الاجتماعية الأخرى، وفى ظل النظام الرأسمالى، امتلك أصحاب العمل وكسبوا، بينما كافح العمال الذين هم على شفا الإملاق، ولا يمتلكون شيئاً، وانفصلوا عن وسائل الإنتاج. وترتبط هذه النظرية، مباشرة،

بالاعتقاد الماركسي أن ظروف الإنتاج تضبط توزيع الدخل، واستهلاك الإنتاج. كما أنها تحكم التبادل. فإذا نُظِم الإنتاج حول أرض خصبة ثم شغها على نحو مشترك، مثلاً، فلن يكون هناك حتى تبادل نتاج الأرض، لا توجد سوى المشاركة. كما ينجم عن ذلك أن المال يكون في الاستخدام، ولا يعتمد على أسلوب الإنتاج لأن المال ليس، في معناه الحالي، أو استخدامه، ملازمٌ لكل موقف اقتصادي، أو للحياة الاقتصادية من حيث إنها كذلك.

ولذلك يؤكد ماركس أنه من الخطأ أن نعالج الاستهلاك، والتوزيع، والتبادل، والمال، وغيرها، بوصفها مقولات أزلية دائمة، لها مضمون مجرد، ودائم، ومشروعية مجردة ودائمة. ومن عيوب علم الاقتصاد السياسي، أي الاقتصاد «البرجوازي»، أنه ينظر إلى هذه الظواهر التاريخية الخالصة على أنها مقولات ثابتة، لها طابع موضوعي، جوهرية و«طبيعية». أعنى أنها أشياء يمكن أن تُفهم في الحال، وبالنسبة لجميع لأنها توجد في الحال، وبالنسبة للجميع إن «المقولات» ليست نتاجات تاريخية فحسب، وإنما يبرهن علم هذه المقولات: أعنى علم الاقتصاد، على أنه علم تاريخي أو مؤقت فقط عن طريق الخلط بين ما هو مؤقت وما هو صادق بصورة أزلية دائمة. أعنى عن طريق الاعتقاد بأنه يتكون من قوانين تأسست في طبيعة لا تتغير. ويفضح ماركس إدموند بيرك، وكل الاقتصاديين من خلال بيرك، لتأكيد أن «قوانين التجارة» هي قوانين الطبيعة، وقوانين الله بالنالي<sup>(٧)</sup> إن علم الاقتصاد في الفترة الرأسمالية أعطى، بالفعل، كما يرى ماركس، «مقولاته» (أعنى الأجور، التبادل، الفائدة الخ) عن طريق ممارسات كانت مهيمنة في ظل الإنتاج الرأسمالي، وتبنى هذه المقولات دون أن يدرك أصلها في الظروف التاريخية. وبعد أن فشل في معالجة مادته بوصفها مادة تاريخية، وكان محتملاً عليه أن ينقرض ويزول، فإنه حكم على نفسه، بالطبع، بالانقراض والزوال عندما انقرضت مادته وزالت.

لقد شملت نظرية ماركس عن اعتماد النظريات على ظروف الإنتاج التاريخية أكثر من نظرية اقتصادية إنه يؤكد أن كل الأخلاق، والفلسفة، والدس، والسياسة، هي نتاج



تكيف الناس عن طريق بينهم - أعني بينهم الدنيوية الى هي تعبير عن أسلوب الإنتاج. وتُرفض وجهة النظر المعارضة، التي ترى أن الإنسان يمتلك عقلاً مستقلاً يصوغ عن طريقه دساتيره، وأشكال اعتقاداته، بوصفها أيديولوجيا، اللفظ الماركسي للنظرية التي تذهب إلى أن التفكير يمتلك وضعاً مستقلاً<sup>(٣)</sup>

لقد صُوِّرت مادية ماركس، بالتالي، على أنها تؤكد، ببساطة، أن أساليب الإنتاج هي التي تحدد الطابع العيني للحياة لبشرية، التي توجد بوصفها «بناءً فوقياً» على أساس الحالات المادية الحقيقية بالفعل ومع ذلك، لم يُقال شيء عن خيرية أو شرية البناءات الفوقية التي تُقام، في حقيقة الأمر، على أسس مادية موجودة. ومع ذلك، فإن هذا الحكم يلزم مادية ماركس، وسنتجه إليه الآن.

إن كل أساليب الإنتاج التاريخية لها خاصية واحدة بوجه عام، وتؤثر هذه الخاصية بدورها على كل المجتمعات المناظرة، لأن كل الناس يشتركون في التحكم في وسائل الإنتاج، ولكن في كل عصر يكون البعض ملائماً، بينما الكثرة تعطي نفسها، أعني تعطي قدرتها للعمل (ولأنهم لا يمتلكون شيئاً آخر لكي يقدموه)، لكي تستطيع أن تصل إلى وسائل الإنتاج، لكي تكسب الرزق وهكذا، جلب فعل الإنتاج، في كل التاريخ السابق، كثيراً من الناس إلى الاعتماد على القلة لقد حُرمت الجماهير من الفرصة لكي يصبحوا أحراراً، وأناساً محترمي الذات، لأنها أُجبرت باستمرار على أن تكون في وضع التابعين الأذلاء - أعني العبيد، الأرقاء، أو البروليتريا - الذين يخضعون لأذس يستطيعون، على الرغم من أنهم مواطنون عديون، أو رعايا مثلهم، أن يحرّمهم، بصورة تعسفية من العيش عن طريق قطع ارتباطهم بوسائل الإنتاج ويُعَدُّ الفقر الذي يفرضه المستغلون على الكثرة الخط من شأن الإنسان الذي ينشأ، لا محالة، من هذا الاعتماد الذليل.

وفضلاً عن ذلك فإن لعملية الإنتاج طابعاً يصفه ماركس بأنه «طبيعي» بمعنى أن اختلافات طبيعية معينة بين الناس (اختلاف بنية الجسم، والموهبة وغيرهما) تحدد تخصيص المهام الخاصة للأفراد، ومن ثم نحدد علاقات الإنتاج، وتُقرض، أو تكون لا

إرادية، وتكون بالتالى طبيعية، بمعنى أنها لا تنشأ من الاختيار الإنسانى. والنموذج الأصلى لكل هذه التخصيصات هو تقسيم الوظيفة بين الذكر والأنثى فى استمرار الجنس البشرى. وينمو ذلك فى الصورة الأكثر عمومية لتقسيم العمل المندمجة فى الأسرة. وعندما تتطور قوى الإنتاج، يصبح تقسيم العمل متقناً بصورة متزايدة، وبالتالي تصبح الوظائف الخاصة محدودة. وعندما يضطر الناس إلى أن يصبحوا رعاة، أو سباكين، أو عازفى كمان، عن طريق ظروف الإنتاج، فإنهم يحرمون من فرصة تطوير قدراتهم الإنسانية إلى أقصى حد عن طريق توجيه عقولهم بحرية، فى جميع الاتجاهات. إنهم يصبحون شذرات من الأشخاص، يمعنهم التقسيم السخيف للعمل من أن ينموا فى أناس كاملين يصبح العمل بالنسبة لهم مصدراً للرضا، بدلاً من أن يكون مصدراً للألم.

عندما يستمر هذا الانقسام داخل كل فرد، فإن العملية نفسها تتكرر بين الناس. ويغدو المجتمع مكوناً من نساجين يُوضعون فى مقابل خبازين، وفلاحين يتحرضون بالتجار، وأهل حضر فى مقابل سكان الريف، وعمال يدويين فى مقابل عمال يعتمدون على الذهن - أى حرب الكل ضد الكل، يحاربون فى ميدان المصلحة المادية، إذ إن شروط النزاع يملئها أسلوب الإنتاج. وأخيراً، يكتمل تصدع المجتمع عن طريق الاندماج فى طبقة، أو مجموعة من طبقات القلة التى تتحكم فى وسائل الإنتاج، ويُسلب الاندماج الموازى للكثرة فى الطبقة، أو الطبقات التى تنهك فى وسائل الإنتاج.

وقد يتجسد تصدع الحياة الاجتماعية فى وجود المجتمع المدنى، أو المجتمع البرجوازى (المصطلح الألمانى الذى يستخدمه ماركس هو Bürgerliche Gesellschaft) الذى قد يُترجم إما إلى المجتمع المدنى، أو المجتمع البرجوازى<sup>(\*)</sup>. إن تدهور استقامة

(\*) كلمة البرجوازية Bourgeoisie مشتقة من كلمة الفرنسية Bourg التى تعنى مدينة، وأغلب الظن أن هذه الكلمة الأخيرة مشتقة فى الأصل من الكلمة العربية «برج»، وكذلت تطلق على الأبراج التى تعام فى القلاع والحصون. ثم أطلقت على سكان الأبراج راجع هيجل والمجتمع البرجوازى» فى كتابها «المنهج الجدلى عند هيجل» من طبعة مدبولى عام ١٩٩٦، ص ٩٧٠. (المراجع)

الحياة البشرية قد يدل عليها، أو يفترضها، الانقسام فى وجودنا العام المشترك بين ما هو سياسى، واقتصادى، واجتماعى، فعندما تبلغ الحالة السياسية تطورها الصحيح، فإن الفرد لا يعيش حياة مروجية فى الفكر، وفى الوعي، فحسب، وإنما يعيش هذه الحياة فى الواقع أيضاً، أعنى حياة سماوية، وأرضية، حياة فى المجتمع السياسى، يُعد فيها عضواً فى المجتمع، وحياة فى المجتمع البرجوازى، يكون فيها نشاطاً بوصفه شخصاً خاصاً، ينظر إلى الآخرين على أنهم وسائل، ويحط من قدر نفسه إلى وسيلة، ويصبح لعبة لقوى عريية»<sup>(4)</sup>. ويعنى المجتمع المدنى بالنسبة لماركس حبساً فردياً فى مجتمع، ميدان الخصوصية ضد الجماعة. مع إدراك أن الجماعة تجد تعبيرها الفاسد فى مجتمع سياسى فى ظل ظروف تهيم الآن. إن المجتمع المدنى، بعيداً عن أن يكون مرادفاً لمجتمع السيسى عند ماركس، هو الشقيق السياسى التحتى للمجتمع السياسى الذى يكون جزءاً حتمياً من النظام الرأسمالى والمرادف البسيط «للمجتمع المدنى» بهذا المعنى هو «اقتصاد» دولة رأسمالية، أو حتى «السوق». إن المجتمع المدنى هو طبقة حياة العامة التى يعطيها أناس يثبتون وجودهم طابعها الجوهري، كل واحد ضد الآخر. باسم حقوقهم التى لا يُحرم الإنسان منها، ولا يمكن إنقاصها وقد رفض ماركس قداسة هذه الحقوق لتى اعتقد كُتاب مثل لوك أنها الأساس لضمان حرية الناس، وإنسانيتهم بالتالى، لأنه نظر إلى تأكيد هذه الحقوق على أنها مصدر التعبير عن الحط من شأن الإنسان بالتأكيد ويجب ألا نخلط بين حرب الماركسية على المبادئ المهيمنة لمذهب نظام الحكم الدستورى الغربى وبين المناوشة بين فريقين صغيرين

يتضح، كما يرى ماركس، أن السلب الفعلى كثير الجوانب لوحدة المصالح كلها فى ظل الرأسمالية ينتج من الملكية الخاصة لمصادر الإنتاج. فالإنتاج، أى الفعل الاجتماعى، بمعنى أنه يكون بواسطة كل الناس، ومن أجلهم، لا يمكن أن يستمر بشرياً، وعقلياً. إذا كانت مؤسسات الإنتاج خاصة، ومعينة، وليست اجتماعية بالتالى.

لقد أحدثت أساليب الإنتاج ونظم الملكية التي وُجدت حتى الآن تجزئة ، وصراعاً داخل الناس وفيما بينهم. فما الذي يحفظ شذرات المجتمع من أن تتمايز كلا على حدة ، أو بصورة أكثر صلة بالموضوع، ما الذي يمنع الكثرة من أن تنجو من خداع القلة وتدليسها ؟ يرى ماركس أن سلطة الدولة هي ، بصورة دقيقة، الفاعلية التي اخترعتها القلة الظالمة لكي تتحكم في سلوك الكثرة. إن الدولة هي أداة القهر الطبقي، جعلها تقسيم المجتمع أمراً ضرورياً، يوجد لها، بدورها، التحكم الخاص في وسائل الإنتاج وغنى عن البيان ، أن الحكومة لا تظهر بهذه الصورة لجمهور الناس. ويقر ماركس أن الطبقات تشترك في تدعيم الحكومة باحترامها، واحترام سلطة قهرها، بيد أن ذلك لا يعنى سوى أن الناس، بسبب قصور ظروفهم المادية، مستعدون ، ومجبرون على أن ينصبروا على أنفسهم طاعيتهم الخاص، مخلوقهم الخاص الذي لابد، كما يفعل، أن يؤكد نفسه ضدهم.

إن اعتقاد ماركس هو أنه بينما يظل الناس في حالة القسر، حالة الخضوع للرغبة، ولبعضهم البعض عن طريق عملية الإنتاج، فإنهم لا يستطيعون أن يعيشوا حياة إنسانية كاملة؛ لأن الإنسانية الكاملة تتطلب تحراً تاماً من الأغلال من أى نوع. وإذا استخدم ماركس مصطلح «حالة الطبيعة» باسمه الخاص، فإنه يعنى بها حالة هيمنة الإنسان غير الكاملة على الطبيعة، أعنى البديل لحالة الحرية. وعندما يكون الناس مقيدون بالأغلال، كما يكونون في ظل حكومة، و«مجتمع مدنى» ، فإنهم يخبرون إلزاماً، بوصفه جزءاً من العبودية، يجبرهم على أن يساهموا في الخط من قدر إنسانيتهم الخاصة عن طريق مؤسسات من اختراعهم الخاص.

وقد نصل إلى هذا الملخص لمادية ماركس عن طريق تفسير الملاحظة السابقة، ونبين . في الوقت نفسه، كيف يتصور ماركس حالة الحاجة، وحالة المجتمع السياسى، لأن يوجد معاً بوصفهما حالة العبودية الإنسانية، أو ما يسميه باغتراب الإنسان. ويدون أن نفهم هذا العنصر من الماركسية، من المستحيل أن نكون حكماً كافياً عن فلسفة ماركس السياسية كلها.

وإذا عدنا إلى نقطة انطلاقنا، فإننا نلاحظ ملاحظة ماركس الأولية، وهي أن الإنسان موجود معوز' إذ إنه محكوم على كل إنسان أن يعتمد على الأشياء الخارجية، كل الطبيعة، وعلى الآخرين، لكي يساعده في سد حاجاته. لكن الإنسان، بالإضافة إلى أنه محتاج بصورة جوهرية، فإنه هو ما يصفه ماركس بأنه موجود اجتماعي، ولا يعني ذلك، ببساطة، أن الإنسان يجب أن يعيش، ويعمل، بالاشتراك مع الآخرين، وإنما يعني أنه لا يستطيع أن يحقق إمكاناته الإنسانية إلا عن طريق التأثير في موجودات إنسانية أخرى، والتأثر بهم والقول بأن الإنسان يعرف أن أقرانه يشكلون كلاً يكون هو نفسه جزءاً منه، وأنه، بالتالي، يرتبط معهم في التفكير على نحو لا نقره بالنسبة لكل الحيوانات دور البشر، هو جزء، أيضاً، من فكرته المسببة نسبياً عن الإنسان بوصفه موجوداً اجتماعياً. وعلى أية حال، إنه اعتقاد ماركس الذي يذهب إلى أن النشاط الجوهري، أعنى الإنتاج، تمت ممارسته في كل المجتمعات السابقة في ظل نظم أجبرت الناس على أن ينظر كل واحد منهم إلى الآخر، وإلى الطبيعة ذاتها على أنها أشياء غريبة، أي على أنها موضوعات، أو وسائل محض لغاية إشباع حاجات الفرد وتم النضر إلى العمل المنتج نفسه على أنه ضرورة مؤلمة، بسبب الظروف التي كان العمل يؤدي في ظلها. ومن ثم، فإن بيئة الناس، وأقرانهم، موضوعات للنهب والسلب، والأشخاص الذي يعملون، وأنشطتهم الحياتية الجوهرية الخاصة هي مجرد وسائل لغايات بدون القيمة الذاتية التي يجب أن يمتلكوها إذا كان يجب أن يكون الإنسان إنساناً كاملاً، أي يكون على وفاق مع نفسه، أو يتغلب على «اغترابه» عن الطبيعة، وعن نفسه، وعن ثمار عمله إن زعم ماركس ليس أقل شمولاً من ذلك فعندما يدمج كل إنسان نفسه، ببساطة، في البشرية كلها، ولا ينتج إلا لأن الإنتاج هو تحرير لطاقة الإنسانية وتهذيبها، وليس لأن الإنتاج وسيلة للحصول على العيش بصورة مباشرة، أو عن طريق التبادل باستغلال عوز الآخرين واحتياجهم، فإن الناس يكونون، بالتالي، أحراراً تماماً، وتتحقق الإبانة التامة، والنهائية عن الإنسان والمجتمع، والطبيعة. وحتى هذا الوقت، يشوه الناس طابع بعضهم البعض بأن يعامل كل واحد منهم الآخر على أنه موضوع، ولذلك ينشأ كل واحد على طرفي نقيض مع نوعه، ولا ينظر إلى الطبيعة

نفسها فى جمالها، وبهائها بصورة عارضة، وإنما ينظر إليها على أنها مصدر للكسب . ويعتقد ماركس أن ترتيب عملية الإنتاج داخل نظام الملكية العامة للمصادر المنتجة، وفق الصياغة «من كل فرد وفقاً لقدرته، إلى كل فرد وفقاً لحاجاته» ، هو الشرط لى يتم الانتقال المطلق للحياة الإنسانية إلى الأساس الذى لم يسبق له مثيل بالمعنى الأكثر حرفية يعيش الناس حتى الآن فى مجتمع مدنى ' أعنى فى ظل نظم تفترض ، أو نهذب بصورة إيجابية، المصلحة الخاصة من حيث إنها مبدأ الحياة المسجة، والحياة نفسها. وتفضى المادية الماركسية إلى إبطال كل مجتمع مدنى، ويحل محله النوع الإنسانى بوصفه أخوة كلية. وتنتهى المادية الماركسية ، التى تبدأ بالإصرار على ضرورة النظر إلى الإنسان التجريبي، نقول تنتهى بصورة مفارقة بوصف اجتماعى بدون أساس تجريبي ، أو أساسى سابق

لقد أكدنا من قبل أن الاقتصاد ، أو الاقتصاد السياسى ناقص، من وجهة نظر الماركسية، فى أنه يقدم تفسيراً للحياة الاقتصادية عن طريق الأسعار، والأجور، والتكاليف، والربح، ورأس المال .. إلخ، كما لو كانت هذه الكلمات «مقولات» تجاوز م هو تاريخى، أو كما لو كانت عناصر أزلية دائمة تلازم الحياة الاقتصادية فى ظل جميع الظروف. إن التعريف العام للاقتصاد فى هذه الحالة من حيث إنه علم يضع الموارد النادرة بين استخدامات بديلة هو أفضل نموذج لما يعترض عليه ماركس من معظم الأفكار الاقتصادية التى كانت فى عصره هو. ويتضمن هذا التعريف أن هناك شيئاً يمكن أن يُسمى بالمشكلة الاقتصادية بالنسبة لجميع الناس فى كل مراحل الحضارة والتكنولوجيا ، وأن الحل العقلى لهذه المشكلة يتطلب إما أسواقاً حقيقية، أو أسواقاً بشطة، لى توجد موازنات بين الحاجة إلى السلعة ، وعدم الحاجة إليها - أعنى قانوناً كلياً يشبه تعميمات الفيزياء إن إنكار ماركس لحقيقة الاقتصاد السياسى ليس إنكاراً أن لاقتصاديين يقدمون وصفاً دقيقاً لمسمى حر فحسب، بل هو إنكار أن وصف ترتيب قصادى معين هو وصف صحيح دائم لماهية الحياة الاقتصادية. وهذا بدوره جزء من نظرية ماركس الواسعة التى تذهب بوجه عام إلى أنه لا وجود لماهيات دائمة أزلية، ولا وجود، بالتالى، لحقائق دائمة أزلية، لتكون تافهة، أو صورية خالصة وتختلط

فلسفة ماركس السياسية بنظرية عن طبيعة كل الأشياء؛ إذ أن فلسفته السياسية تحكمها ، بحق ، خطة كلية، أو «نسق» إلى حد ما، أعنى تحكمها نظرية تذهب إلى أن كل الأشياء لا تمتلك ماهيات، ولا تمتلك ، من حيث إنها أشياء ثابتة، صنوفاً من الوجود، بل تمتلك صنوفاً من التاريخ، أو السير وهكذا تحس الصيرورة محل الوجود

والواقع أن ماركس تابع هيجل، إن لم يكن في التعبير، في رفض وجهة النظر التي تذهب إلى أن هناك أشياء جاهزة أو منتهية - على اعتبار أنها وجهة نظر ميتافيزيقية، أو أن هناك موضوعات ذات بنية ثابتة، محددة ، وواضحة، فهو يؤكد، على العكس ، أن كل شيء يتأثر بالتغير، وعلاقته بغيره ومن ثم تتطور الأنواع المتنوعة باستمرار، ويخرج الأفراد إلى حيز الوجود، وتنمو ، ثم تتدهور. والأشياء غير الحية تتقاذفها عمليات طبيعية، ثم تتآكل ، أو تفسد، في حين أنها في داخلها تتحرك باستمرار، مثل الموجودات الحية وفضلاً عن ذلك، فإن كل شيء يتأثر ، ويتكون بالفعل، عن طريق العلاقة التي يرتبط بها بالأشياء الأخرى. فالإنسان ، مثلاً ، الذي يكون عبداً، لا يكون عبداً إلا بفضل علاقته بموجود آخر الذي هو نقيض للعبد؛ أعنى السد. ولا تفهم طبيعة العبد بطريقة معقولة إلا عن طريق الإشارة إلى العبد نفسه، تماماً كما لا يستطيع المرء أن يفهم كلمة «عامل» إذا لم تكن هناك كلمة «صاحب عمل» كما أن هناك عنصراً من التناقض يدخل في بناء الأشياء الثابتة تماماً، والتي لا تتغير ، بصورة مستقلة عن علاقاتها بأشياء أخرى . فالخط المنحني في كل مكان، هو على الرغم من ذلك مستقيم بين نقطتين منفصلتين بصورة متناهية. والمثال الأفضل لهذه المفارقة لا يقدمه ماركس وإنجلز، بل يقدمه ديمقريطس، وهو «إذا قطع سطح مستوى يوازى القاعدة جسماً مخروطياً فما الذي ينبغي على المرء أن يتصوره على الأسطح التي تنتج من القطع . هل هي متساوية أم غير متساوية ؟<sup>(٥)</sup> والرد البسيط هو أنها متساوية وغير متساوية.

وفضلاً عن ذلك، فإن خطوط التمييز بين طبقات الأشياء ليست حدة لأن هناك أفراداً على الهوامش حتى إنهم يدخلون في طبقة مثلما يدخلون في طبقة أخرى (مثل

«الحيوانات النباتية، والنباتات الحساسة» ، وحتى الحياة نفسها لا يمكن تمييزها ، ببساطة ، من اللا حياة. والانتقال من الحياة إلى الموت ليس لحظياً (فالأظافر، والشعر، تستمر في النمو بعد «الموت» مثلاً)، وتتكون الحياة المناسبة من عملية عن طريقها يموت الشيء الحى، باستمرار، ويجدد نفسه عن طريق الإفراز والتغذية، حتى إن الحياة لا يمكن أن تنفصل عن موت مستمر وغنى عن البيان أنه إذا لم يكن فصل الحياة والموت على الإطلاق ، فإنه من المستحيل أن نميز بين المادة الحية، والمادة الميتة، أو قل عن الحياة إنها تتضمن، أو تفترض، أو حتى تتطلب الموت، على الرغم من أن الموقف الماركسي هو أن الحياة من حيث إنها عملية ليست، ببساطة، حياة ، غير أنها، أيضاً وبالضرورة، موت في الوقت نفسه . إن الحياة توجد بوصفها عملية بفضل التناقض فالحياة هي حياة وموت. والأمر كذلك بالنسبة «للأشياء» الأخرى.

كل الأشياء في تدفق ، كما تؤكد الماركسية سائرة على خطى هيرقليطس ، وكل تدفق حركة. ولكي نفهم طابع كل الأشياء، لاند أن نفهم قانون الحركة الكلي، القانون الذي يحكم الطبيعة، ولتاريخ الإنسانى والتفكير. وهذا القانون مستمد من النظرية الماركسية عن التناقضات الجوهرية للحركة نفسها ولقد كان هناك «برهان» منذ زمن «زينون» الإيلى، يذهب إلى أن الحركة مستحيلة وهو أن كل جسم متحرك، يكون في كل لحظة في مكان واحد، ومكان واحد فقط - الذى هو تعريف الوجود الساكن. الحركة هي بالتالى سكون، وهى أيضاً ليست سكوناً ولذلك ، فإن كل شيء ، عن طريق المماثلة بجسم يتحرك، هو ، على حد سواء، ما «يكون» فى الحال، وما «يكون» من الناحية التاريخية، ليس بالرغم من الواقعة التى تذهب إلى أن الشيئين متناقضان، وإنما بفضلها

إن التناقض أساسى بالنسبة للتطور؛ أعنى للتغير التاريخى، عندما يشبه التغير الحركة الفيزيائية. يتولد التغير عن طريق التناقض خلال التعارض المتبادل للعصرين المتناقضين الموجودين فى الشيء الذى نتحدث عنه انظر إلى مثال يقدمه إنجلز وهو . أن حبة الشوفان تزرع، وتتلشى بوصفها حبة، بينما ينمو النبات، وعندما ينمو لنبات



حتى يصل إلى اندثاره، فإنه ينتج حيوياً كثيرة مثل الحبة التى نشأ منها. إن الحبة هى الإيجاب (أو الموضوع)، والنبات هو النفى (أو نقيض الموضوع)، والحبات الكثيرة هى نفى النفى (أو المركب) ودعنا ننظر إلى مثال آخر تخير أى كمية جبرية ولتكن (أ) بوصفها الإيجاب قم بنفيها عن طريق ضربها فى - ١، لكى تكون - أ، قم بنفى النفى عن طريق ضرب - أ فى نفسها فإن الناتج سيكون (أ)²، أى الإيجاب على مستوى أعلى، ويسمى تتابع الإيجاب، والنفى، وبنى النفى بالديالكتيك، وهو ما يعتقد ماركس أنه القانون الكلى للطبيعة، والتاريخ، والتفكير وكل التطور يجرى على هذا النموذج.

فى الحالة لخاصة للتاريخ الإنسالى والتفكير تُعزى علة ما إلى كشف العملية الديالكتيكية. هذه العلة هى أسلوب الإنتاج، وتغيراتها. ولأن الظاهرة الأولية هى الظروف المادية للإنتاج، فإن النظرية الماركسية عن التاريخ تُسمى بالمادية الديالكتيكية، لتمييزها عن الديالكتيك المثالى عند هيجل، الذى يؤكد أن الظاهرة الأولية سبب يعتمد على ذاته من حيث إنه مصدر التغير التاريخى. ولما كانت المادية الديالكتيكية نظرية عن الحياة الإنسانية، فإنها تؤكد أن أساس كل تطور فى المجتمع والفهم هو تناقض فى نظام الإنتاج والصراع بين الطبقات فى المجتمع هو التناقض الأكثر ضخامة من هذه التناقضات. وتحاول الماركسية، عن طريق إدراج تناقض المصالح الطبقيّة تحت أجهزة الديالكتيك، أن تبين أنه لا يمكن حل الصراع عن طريق حلول وسط، أو تسويات متبادلة، وإنما عن طريق «نفى النفى» فقط؛ أعنى عن طريق تغيرات ثورية تتلاشى فيها الطبقات الموجودة، ويحل محلها تركيب «على مستوى أعلى».

وثمة عنصر مهم من عناصر فلسفة ماركس السياسية وهو بناؤه للتاريخ من جديد، لبيان أن التاريخ يحكمه، بالفعل، الديالكتيك المادى. وبناء على البناء الجديد هذا، ترث كل حقبة أسلوباً من الإنتاج، ومركباً من العلاقات بين الناس تناسب، بصفة خاصة، ذلك الأسلوب من الإنتاج. ويحدث، باستمرار، تغير فى أسلوب الإنتاج، الذى ربما يحدث عن طريق تغير فى الحاجات الذى يمكن أن يحدث عن طريق ذلك الأسلوب

المحض من الإنتاج. ويحدث ، بصورة أكثر مباشرة، عن طريق اكتشاف أساسى، أو اختراع تدفع إليه هذه الحاجات وتخرج الحالة الجديدة للإنتاج إلى الوجود، بينما لاتزال العلاقات بين الموجودات البشرية هي تلك التى تنتج عن طريق الأسلوب السابق من الإنتاج إن التناقض بين العلاقات الاجتماعية الموجودة، وأسلوب الإنتاج لذى ينشأ أعنى الصراع بين الطبقات الراسخة، والطبقات الناشئة المهيمنة، هو مصدر «كل صنوف التصادم فى التاريخ».

ويستشهد ماركس وإنجلز بعدد من التطورات التاريخية بوصفها دليلاً على هذا الفرض، والتطورات التى عُولجت بصورة أكثر كفاية هي الانتقال من المجتمع الإقطاعى إلى المجتمع الرأسمالى، والنظور إلى مجتموع ما بعد الرأسمالية. وفُسرَت الحالة الأولى بالعودة إلى ظهور آلة التصنيع فى العصور الوسطى ' فى البداية فى صناعة النسيج، ثم بعد ذلك بصورة أكثر عمومية. وحطم انتشار آلة الإنتاج بنيه ملاك النقابات ذات العمال المهرة، والصبية المتدربين على العمل، وحل محلها علاقة أصحاب العمل البرجوازيين، والعمال بالأجر، ولاتوجد بينهم روابط سوى رابطة دفع الأجر. ولقد كان تصنيع أسلوب الإنتاج هو الأداة التى ظهر عن طريقها الأرقاء الهاربين الأوفر حظاً، والأكثر نشاطاً لكى يحلوا محل ملاك النقابات من حيث إنهم ملاك الوسائل الجديدة للإنتاج، ويصبحون رواد طبقة جديدة، أى الطبقة البرجوازية وهناك لعمال الكادحون، فى مقابل هؤلاء، والذين لا يستطيعون، فى الوقت نفسه أن يستغنوا عنهم، وهؤلاء العمال لا يمتلكون شيئاً للعيش سوى الأجر من بيع قوه عملهم ولأن الصناعة، والتجارة، اتسعتا، فإن معدل الإنتاج زاد بصورة كبيرة، ولأنه زاد بصورة كبيرة، فإن العلاقات بين الطبقات لتي تمتلك، والطبقات التى لا تمتلك اعترها تغير آخر، وهو التناقض . لقد زاد صراع المصالح بين الرأسماليين، والعمال بالأجر حدة بصورة حتمية . لأن حالة البروليتاريا تدهورت بسبب التناقضات ، التى لازمت الرأسمالية؛ أعنى التناقضات التى ستظهر عندما ننظر إلى نقد ماركس للإنتاج الرأسمالى ويكفى الآن أن نقول إن التطور الكامل لإنتاج الآلة (فى ظل الملكية الخاصة) يتطلب، كما يرى ماركس، الإملاى المطلق، والخط من شأن العمال بالأجر ' بسبب ضغوط المنافسة

الرأسمالية. وأخيراً أصبح يؤس الجماهير وسوء حالهم أمراً لا يطاق. واندلع صراع الطبقات فى قتال وصراع حاسم - وهو حاسم لأن انتصار البروليتاريا يبشر بعهد جديد للإنسان

لم تكن لدى البروليتاريا الثروة، ولا الرغبة فى أن تصبح مالكة لوسائل الإنتاج من حيث هى طبقة. لم يكن غرضها ، خلافاً لأى طبقة أخرى ثائرة فى الماضى، أن تحل محل مضطهديها، بل أن تضع حداً للاضطهاد. ووسيلة تحقيق هذه الغاية هى إلغاء ملكية وسائل الإنتاج، وإلغاء، من ثم، التمييز بين الذين يمتلكون، والذين لا يمتلكون ، التمييز الذى هو شرط لتقسيم المجتمع الإنسانى إلى طبقات . ويتبع انحلال الطبقات ، بالضرورة ، نهاية الصراع الطبقي، وبداية التاريخ الإنسانى الدقيق. وعندما يحدث ذلك، فإن العلاقات بين الناس سيلحقها التطور العظيم الأخير فى أسلوب الإنتاج ، لأن ظروف الاضطهاد والظلم تختفى، كما تختفى الحاجة إلى القهر، وتضمحل الدولة لتحل محلها أخوة الإنسان.

لقد كان ماركس على وعى تام بأن تكهنه بالبشرية يرتبط، بالضرورة، بتشخيص للظروف المهيمنة فقد أدرك أنه يجب عليه أن يبحث العالم المعاصر (أى أوروبا) فى عناصره الجوهرية، أى فى طابعه الاقتصادى، لكى يقنع بأن جدل المادية فعال، بالفعل، فى الفترة الحاسمة ، أعنى الحاضر. لقد كان ضرورياً بالنسبة له أن يبرهن على أن قانون طبيعة الرأسمالية هو قانون تحول الرأسمالية إلى شىء مختلف أتم الاختلاف. لقد اضطره مسعاه أن يبين أنه لا تفسير للرأسمالية سوى تفسيره هو الذى يفهم الطابع الجوهرى للرأسمالية، وبالتالي لا تفسير آخر، على الأقل لا تفسير آخر معروف بالتالى، يمكن أن يصنع الأساس لتكهن بالبشرية. وهذا يعنى أن الاقتصاد السياسى العادى. الذى لم يصل إلى النتيجة التى تقول إن الرأسمالية فاسدة ذاتياً، غير مرض فى نواحي متنوعة حتى بوصفه وصفاً لكيف تعمل الرأسمالية إن اقتصاد ماركس الخاص هو ، فى الغالب، «نقدى» تماماً، لم يُخصص لتفسير كيف يؤلف، أو يجب أن يؤلف اقتصاد اشتراكى، وإنما خُصص لتصوير مفصل للتناقض الذاتى للنظم

الرأسمالية، وانتقالها، ولعدم كفاية الاقتصاد السياسى كما تُعرف. ويتضح عدم إمكان فصل النغدين فى العنوان الفرعى لكتاب «رأس المال: نقد للاقتصاد السياسى»<sup>(\*)</sup>.

لقد ذكرنا من قبل نقد ماركس العام للاقتصاد السياسى ويجب أن نستأنف هنا تحليله النقدى للرأسمالية، ومعه تأملاته الأكثر تعييناً وتحديداً فى الاقتصاد السياسى. يبين عنوان عمله الاقتصادى الرئيسى، أعنى «رأس المال» ما يبدو له أنه المشكلة الاقتصادية المحورية. ليعنى رأس المال، عند ماركس، ببساطة الوسائل الصاعدة للإنتاج - التى يتساوى فيها الفأس الحجرى فى يد الرجل البدائى، والقوس فى يد القناص اليونانى، وقوة النول فى إنجلترا فى القرن الثامن عشر. إن رأس المال هو ثروة منتجة فى الصورة الخاصة التى تنتج الربح. ويُسمى النظام المهيمن بالنظام الرأسمالى، لأن وسائل إنتاج، وبصفة خاصة التى تُملك، هى مصدر الربح لمالكها الرأسماليين ومن المهم جداً أن نفهم طبيعة الربح بدقة تامة، لأن الربح يكون فى قلب النظام الاجتماعى، والاقتصادى المهيمنين. وليس الربح هو، ببساطة، أى فائض اقتصادى، مثل ذلك الذى ظهر فى الاقتصاد البدائى، أو الاقتصاد الإقطاعى، بل هو ثروة منتجة مثل رأس المال، إن الربح، ورأس المال مكملاً لبعضهما بصورة فريدة ومتبادلة.

ويظهر الربح، بصورة مباشرة، بوصفه جزءاً من ثمن السلعة؛ جزءاً يستطيع مالك وسائل الإنتاج، أى الرأسمالى (ولم يكن ماركس هو أول من يطلق هذه التسمية)، أن يطالب به. مم تكون حصته بدقة؟ كيف تنشأ، وبأى حق يطالب بها الرأسمالى؟ قدّم علم الاقتصاد السياسى الكلاسيكى إجابته معينة، كانت نقطة الانطلاق لتحليل ماركس الخاص. لقد بدأ الاقتصاد السياسى الكلاسيكى من تأكيد أن العمل هو مصدر القيمة، وأن كمية العمل التى تُبذل فى سلعة ترتبط، بالتالى، بكمية القيمة فى السلعة، وأن القيم النسبية لسلعتين لابد أن تكونا بالنسبة للكميتين النسبيتين للعمل

(\*) للكتاب ترجمة عربية قام بها د. عيناى (٣ أجزاء) مكتبة المعارف، بيروت، سون تاريخ، (المترجم)

الذى بذل فيهما والفرص الملازم هو أن المرء الذى يخلق القيمة عن طريق صب عمله فى الموضوع يكون له الحق فى أن يكون مالكا لما ينتجه لقد اتفق الاقتصاديون الكلاسيكيون على أنه عندما يستمر الإنتاج عن طريق أفراد لأنفسهم، مستخدمين أيديهم الخاصة، والوسائل التى يشكّلونها، أو يمتلكونها، فإن كل إنسان يستطيع أن يرعى لنفسه الحق فيما أنتجه. بيد أن هذه الحالة توقفت عندما طلب الناس، لكي يستمر الإنتاج، حق امتلاك الأرض، والوسائل التى يخص الآخريّن وبعد ذلك، كان لدى هؤلاء الآخرون الحق فى أن يشاركوا فى المنتج يتضح أن الربح (ولنترك جانباً مشكلة الإيجار) معاصر لتكدس الملكية المنتجة عن طريق بعض أعضاء المجتمع.

لقد كانت هناك فترة من الحياة الإنسانية، كما يرى وجهة النظر الكلاسيكية، استطاع فيها كل إنسان أن «ينتج» بصورة مستقلة، ثم كانت هناك، بعد ذلك، ولاتزال، فترة خضعت فيها الأرض للتملك بوضع اليد، وكان فيها تكدس الملكية الدائمة ممكناً وطُبقت نظرية قيمة العمل، فى الفترة الأولى للحياة الإنسانية، فى صورتها البسيطة والمباشرة. وشارك الرأسماليون، وملّاك الأرض، فى المرحلة المتأخرة، فى منتج العمل وسيذكر قراء نظرية هوبز، ولوك، وبصفة خاصة لوك، تقسيم كل التاريخ الإنسانى بين فترة هى حالة الطبيعة، وفترة هى حالة المجتمع المدنى ونحن الآن على استعداد لأن نفهم، بصورة أكثر كمالاً، تأكيد ماركس أن الاقتصاد السياسى الكلاسيكى ينسب إلى نظم الرأسمالية حالة الظروف الطبيعية، والتى لا تتغير بصورة محتملة لقد نظر علم الاقتصاد السياسى الكلاسيكى، والفلسفة السياسية التى ترتبط به، إلى تقدم الإنسان من حالة ما قبل السياسة إلى الحالة السياسية على أنه مهم للغاية. وقد اكتمل نفس التغير الحاسم هذا، أو بلغ حد الكمال، مع حلول الحكومة الدستورية محل الملكية المطلقة، لأنه لا يوجد بين الرعية، والسيد المستند، إلا قانون الطبيعة وقد ارتبط هذا التغير الحاسم فى الحالة الإنسانية، عن طريق الاقتصاد السياسى بتكدس الملكية، وحمايتها فى وسائل الإنتاج. ومن ثم غدت نظم الملكية توازى المجتمع المدنى، أو الحضارة - أعنى الحياة السياسية نفسها ولم يجاوز هوبز، ولوك، والاقتصاديون السياسيون الكلاسيكيون، المجتمع المدنى إلى تحسن جذرى أبعد لحالة الإنسان. وقد

ترك لروسو أن يثير التساؤل الواسع عن خيرية المجتمع المدني، والملكية، وأن يفتح الطريق، بالتالي، لاتباعه لكي يحثوا عن أفق يجاوز أفق المجتمع المدني. وأنكر ماركس، في رفض وجهة النظر التي تذهب إلى أن الملكية، والمجتمع المدني، أو قل الحياة السيادية، هما الشرطان المطلقان لوجود إنساني معقول يعيش في سلام ورخاء منكرًا الوضع الطبيعي والدائم «لقوانين التجارة». لقد أنكر مضمون الاقتصاد السياسي الكلاسيكي والذي مؤداه أن الربح، والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج لابد أن يتوقفا عند هذا الحد مثلما ينبغي أن يتوقف المجتمع السياسي عند هذا الحد، ولنفس الأسباب.

لم يسم ماركس، يقينًا، بأن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع السياسي هو التغير المهم المطلق في الحياة الإنسانية. ولم يسلّم بأن التغير الموازي من التطبيق الخالص إلى التطبيق المخفف لنظرية قيمة العمل مهم للغاية. وحتى إنه يقدم أساسًا صحيحًا لفهم النظم الاقتصادية المهيمنة وتوجد هذه الصعوبة، بالفعل، في تلك الحالة من التفسير التي لاحظها «ريكاردو» عندما فحص نظرية القيمة والأجور عند آدم سميث. لقد بين «ريكاردو» أنه إذ صحّ، بمعنى ما، أن السعة التي تحتج إلى عمل يوم لإنتاجها يُفترض أنها تحتوى على ما يساوى عمل اليوم من قيمة، ثم عندما تُستبدل هذه السعة بالعمل، فإنها تشتري ما يعادلها في القيمة؛ أعنى عمل اليوم. والصياغة المختصرة ستكون على النحو التالي: العمل المبذول يساوى العمل المطلوب، بالنسبة لأي سلعة<sup>(1)</sup>. وبمعنى آخر، لا يكون هناك ربح إذ لا يمكن تأجير العامل لمدة أسبوع إلا إذا دفع له منتج بالنسبة للأسبوع (أو القيمة الكاملة له)، كأجره. وقد أجبرت الواقعة التي تذهب إلى أن الأجر لا يساوى المنتج كله «ريكاردو» (وسميث، بصورة عارضة) على أن يجد صياغة بديلة، صياغة تنسب قيمة - الإنتاج إلى رأس المال من حيث إنه عمل مُجمد. ورفض ماركس تفسيرات «ريكاردو»، والتفسيرات الكلاسيكية الأخرى، للربح، وللأجور، والقيمة، لأن هذه التفسيرات لم تؤد، في تفسير الاختلاف بين العمل المبذول في سلعة، والعمل الذي تتطلبه، إلى إدانة الربح من حيث إنه يقوم على الاستغلال، الذي اعتقد ماركس أنه يقوم به ولا بد أن نقف عند تفسيره البديل

يبدأ ماركس بملاحظة مشكلة نشأ من استبدال السع ف عندما تُستبدل سلعة  
بسلعة أخرى فإنه يتم بيان أساس عام ومشترك بين شيئين يبدو أنهما لا يمتلكان شيئاً  
مشترکاً على الإطلاق. افترض مثلاً، أنه تم استبدال ثلاثة قمصان بزواج من الأحذية،  
والأحذية، والقمصان مختلفة تماماً حتى إنه لا يمكن عدّها، فكيف يتم الوصول إلى  
معدل ثلاثة بالنسبة لواحد، أو أى معدل آخر؟ ولكي يتألف ماركس مشكلة إمكان العد،  
يرجع إلى تمييز تقليدي في علم الاقتصاد السياسي، ولكن عدله، وهو التمييز بين  
القيمة في الاستخدام، والقيمة في الاستبدال، ويستبدل ماركس مرة أخرى استخدام القيمة  
بالتمييز بين قيمة الاستخدام، وقيمة الاستبدال، الذي نظر إليه علم الاقتصاد  
السياسي على أنه أساسي. والسبب في ذلك هو أنه لا ينظر إلى الاستبدال على أنه  
نظام طبيعي، ودائم، بل على أنه، بالأحرى، نظام تاريخي ومؤقت. بيد أن استبدال  
القيمة مستمد من القيمة الملائمة، ولكي نفهم الرأسمالية، لابد أن نفهم قيمة الاستبدال،  
ونفهم، بالتالي، القيمة ببساطة. وإذا عدنا الآن إلى السلعتين، فإننا نلاحظ أنهما لا  
تشابهان بصورة مطلقة إلى حد أننا ننظر إلى قيمتهما في الاستخدام، أو إلى  
طابعهما الكيفي، فكل سلعة صُممت لغرض معين حتى إن السلعة الأخرى لا يمكن أن  
تفي بهذا الغرض. ومن ثم، فإن الحذاء هو حذاء لأنه أُنتج عن طريق العمل الخاص  
بصانع الأحذية والاختلاف بين عمل صنع الحذاء، وعمل صنع القميص هو مصدر  
الاختلاف الكيفي بين الأحذية والقمصان. ويمضي ماركس ليؤكد أنه كما أنه يمكن أن  
ننظر إلى السلعتين كما لو لم تكونا غير مختلفتين فحسب، بل لهما قيمتان يمكن عدّهما  
أيضاً، فذلك يجب ألا ننظر إلى العمل الذي أُنتجها على أنه عمل مختلف من الناحية  
الكيفية. كما أنه يجب أن ننظر إليه على أنه عمل إنساني متجانس، أو غير متميز، أي  
يجب أن يُنظر إليه على أنه توليد كمية معينة من الحركة في مقدار معين عن طريق  
إنفاق الطاقة الإنسانية. ومن ثم، فإن كل أنواع العمل الإنساني، من حيث إنها  
مهارات، تختلف ببساطة، ولكن من حيث إنها كدح، فإن كل العمل هو هو، ويمكن عدّه  
في وحدات من الزمن، وفقاً لمدة بقائه. ويعتمد إمكان قياس القيم وإمكان عدّها على  
هذه الواقعة الأخيرة. وتكون الصياغة الموجزة على هذا النحو: ينتج العمل الإنساني

التميز القيم ، والاختلافات الكيفية بين السلع، بينما ينتج العمل الإنسانى غير المتميز القيمة، فحسب، وإمكان العد الكيفى بين السلع. وهكذا يكون للسلع فى طابعها، من حيث إنها نتاجات عمل إنسانى غير متميز، وليس بوصفها نتاجات عمل معين يهدف إلى إشباع حاجات محددة، قيم يمكن عدها، ويمكن أن تدخل فى تبادل ولا بد أن نشير إلى أن ماركس لم يبرهن على تخصيص العمل وحده، بوصفه مصدر القيمة، وإنما أكد أنه شئ واضح بذاته (٧).

يقدم التفسير السابق للقيمة تدعيماً لتعريف ماركس لمفهوم لسلعة وبيانها. ويعنى ماركس بالسلعة سلعة تُنتج، بصفة خاصة، من أجل التبادل (أو البيع) أعنى التبادل بالمال) ولذلك يمكن أن توصف الرأسمالية بأنها نظام لإنتاج السلع، وتقوم، من حيث هي كذلك، على خلط ، وتشويه. إن مجموع كل قوى العمل الفردية فى المجتمع هو مجموع قوة العمل المتاحة للمجتمع لإشباع كل رغباته. وإذا كان يجب على الناس أن يعيشوا بدون تشويه فى شئونهم ، فإنه يجب تطبيق قوة - عملهم على إشباع رغباتهم. بدلاً من تطبيقها على الإنتاج من أجل التبادل ولما كانت وسائل الإنتاج تُملك ملكية خاصة، فإن الإنتاج لا يستمر ، مباشرة، لغرضه الحقيقى - أعنى إشباع الرغبات - بل من أجل الفائدة الخاصة لمن يمتلكون وسائل الإنتاج. وهكذا فإن أسلوب الإنتاج يتوسط الطابع الاجتماعى للعمل، ويشوّهه وما نظر إليه آدم سميث على أنه فضيلة خاصة لمسعى خاص، أعنى الأداء الإرادى لوظيفة اجتماعية تحت تأثير رغبة فى فائدة خاصة، نظر إليه ماركس على أنه أساس الظلم، وعدم الاستقرار ، فى النظام السائد. ويمكن أن نفهم لماذا استنتج ذلك، إذا نظرنا أبعد إلى الحالة الرأسمالية للإنتاج، كما فسره ماركس

إن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ووجود جماعة من الناس لا يمتلكون أى وسيلة من وسائل الإنتاج، وتكون حرة تماماً، بمعنى أنها لا تكون مقيدة بملك وسائل الإنتاج بأى روابط شخصية للواجب، أو حقوق، نقول إن ذلك أمران لا يمكن الاستغناء عنهما بالنسبة للرأسمالية. ولكي يعيش أولئك الذين لا يمتلكون ، يجب عليهم، بالتالى، أن



يتعهدوا بأن يبذلوا مجهوداً شاقاً في الآلات، وفي أرض الذين يمتلكون وتُسمى عدم الملكية التي تُبْع، في الحقيقة، للذين يمتلكون سلعة بقوة العمل، ولا تُسمى بالعمل، وتعني قوة العمل القدرة على العمل لفترة معينة، بينما يعني العمل البقاء الفعلي للعمل، والتميز هام وحاسم بالنسبة لماركس إن قوة العمل سلعة، في ظل الرأسمالية، وهذا يعني أنها شيء يُنتج للبيع، ويكون لها قيمة تحددها كمية العمل المتجمد، أو المندمج منه. لكن ما معنى كمية العمل المندمج في قدرة العامل على أن يعمل لمدة ثمان ساعات الإجابة هي أن كمية العمل المطلوب لإنتاج الضروريات التي يجب أن تكون متاحة للإنسان، تقدم قوة العمل التي نتحدث عنها، وبوجه عام، تحدد قيمة قوة عمل اليوم عن طريق كمية العمل الضروري لتقديم عيش الكفاف للعامل، وأسرته، لكي تحافظ على تزويد قوة العمل في مستواها، ليس من يوم إلى يوم، بل من جيل إلى جيل.

دعنا نفترض أنه لكي تقدم كل مواد العيش الضرورية لتدعيم قوة عمل ثمان ساعات، لابد أن تؤدي ست ساعات من العمل. حينئذ فإن قيمة قوة عمل ثمان ساعات تساوي قيمة ناتج ست ساعات ومن ثم يحصل امرء على ناتج ثمان ساعات بأن يعطيه ناتج ست ساعات. إن القيمة التي تولدها قوة العمل المستخدم أثناء ساعتَي القيام به، بينما «لا يُدفع أجر» لهما يسميها ماركس «بفائض القيمة»؛ وهو أساس الربح. إن الربح لا يوجد إلا لأن جزءاً من قوة عمل العامل يسفر عن ناتج لم يُدفع له أجره. وعلى الرغم من ذلك، فإن العامل لم يُغش، بمعنى ما ولم يأل ماركس جهداً في أن يبين أن قوة العمل تُشترى بقيمتها الكاملة، وتُفهم قيمتها بأنها تخضع، بشدة، لنظرية قيمة العمل عن كل السلع بما في ذلك قوة العمل نفسها وهكذا، يُدفع للمرء أجره بالكامل بسبب قوة عمله، لا بسبب عمله. ويعتقد ماركس أنه حل، عن طريق هذه الصياغة، المشكلة التي أخفق علم الاقتصاد السياسي في أن يوضحها باتساق، أعنى المشكلة التي سببها تفاوت العمل المبذول في منتج، والعمل المطلوب عن طريقه ويعتمد حله على التمييز بين العمل وقوة العمل وعن طريق إضفاء الصفة الراديكالية هذه على نظرية قيمة العمل التي يطبقها ماركس على قوة العمل نفسها، استطاع أن يبرهن على أن تناقضاً خطيراً خفياً للرأسمالية يظهر وهو أن العلاقة بين صاحب العمل والعامل هي

فى الوقت نفسه غش، ولىست غشاً، فمن حىث إنها لىسب غشاً ، لا ىمكن لوم أحد بصورة فردىة إذ أن شراء قوة العمى وىبعه ىتمان بقىمة كاملة وفقاً لقواعد السوق. ومن حىث إنها غش، مع ذك، فإنها تحتاج إلى تعدىل، ولىتجىة التى ىنتهى إليها ماركس هى أن سوء الاستخداى ىتطلب إلغاء النظام بدلاً من تعدىل القواعد داخلى النظام أى أن «الإصلاخ» لا ىمكن أن ىكفى على الإطلاق ، لأنه لا إصلاخ محض ىمكن أن ىنهى شراء قوة العمل وىبعه .

هذا التناقض لىس سوى الأساس للكثىر والكثىر، إذ ىنتج من القضىة التى تقول إن الرىخ ىنشأ فى استهلاك قوة العمل عن طرىق الرأسمالى مثلاً، أن الرىخ ىمكن أن ىزداد إم عن طرىق استهلاك قوة عمل أكثر، أو عن طرىق زىادة كىمة العمل التى تنتج عن طرىق قوة عمل معىنة (قل، زىادة الناتج عن طرىق عمل ىوم ، تقربياً) بىد أن الزىادة فى الناتج ىومياً (الذى تزىد فى الإنتاجىة) تتحقق عن طرىق زىادة استخداى الآلات وىقابل زىادة آلات الزىادة فى استهلاك قوة العمل ولىنع إدخال الآلات من تعطىل الاستهلاك المرىخ لقوة العمل، لابد من إطالة عمل الىوم. وهكذا ىصل ماركس إلى السىجة التى نقول إن إدخال الآلات ىفضى، وسوف ىفضى إلى إطالة عمل الىوم، وإلى أن ىكون هناك سكان كثىرون من العاطلىن بصورة مزمنة، ومن الناحىة التكنولوىة<sup>(٨)</sup> وقد أذى تحلىل ماركس للاقتصاد، هنا وفى موضع آخر، إلى أن ىقوم بىنبؤات معىنة غىر صفىحة بصورة كبرى بالنسبة لحالات فى اقتصاد رأسمالى ناضج ولىس لأن قوة تنبؤه ذات أهىمة فى ذاتها وإنما لأن كثىراً من قصده الثورى أىدبه المخاوف التى زعم التنبؤ بها فى ازدهار الرأسمالىة، فإن أخطاءه عن التنبؤ أصبخ لها تأثر فرىد على إمكان تصدىق التعطىل الذى تقوم علیه.

ولنستمر إن النضال الذى لا ىتوقف من أجل الرىخ ىجعل الاقتصاد الرأسمالى والمجتمع فى حالة من التدفق الذى لا ىنتهى وفى ظل المنافسة اللاذعة، التى تمل إلى تقلىل الرىخ، لابد أن ىحدث الرأسمالىون انقلاًباً فى عملىة الإنتاج، باستمرار، لكى ىجمعوه رضىماً وتُهجر المهارات القدىمة، وىقلل معدل مستوى المهاراة المطلوب

فى قوة العمر، عند تحليل حركات أيدى الصانع، ونسخها فى الآلات. ولما كان الشرط الأساسى للحياة الاقتصادية الرأسمالية قوة عمل حرة، لا تملك، ولا يكون للمالكين واجب تجاهها، فإن عبء التغير التكنولوجى كله يقع على عاتق الذين يكسبون معيشتهم عن طريق الأجر فى صورة بطالة، وفقر. غير أن التغير التكنولوجى، من حيث إنه كذلك، ليس خاصاً بالرأسمالية، فهو فى ظل الرأسمالية فقط يصبح مصدراً لليؤس. ويبرهن ماركس بطريقة دياكتيكية، على أن الرأسمالية فى سوء استخداماتها، تخدم فى عرض مشكلة إنسانية تتجاوز ما هو رأسمالى لا يمكن حلها إلا بتجاوز الرأسمالية

تفرض الصناعة الحديثة عن طريق مصائبها ضرورة إدراك تنوع العمل، وبالتالي ملازمة العامل لعمل متنوع، وبالتالي التطور الممكن العظيم لقدراته المتنوعة، من حيث إن ذلك قانون أساسى للإنتاج. لقد أصبحت مسألة حياة وموت بالنسبة للمجتمع لأن وكيف أسلوب الإنتاج للعمل العادى لهذا القانون. إن الصناعة الحديثة تجبر المجتمع، بالفعل، تحت عقوبة الموت، على أن يستبدل عامل اليوم المروج، الذى أقعده التكرار الملل لنفس العمل التافه، فارتد إلى شذرة من إنسان، عن طريق الفرد المتطور تماماً، الذى يلائمه تنوع الأعمال، وعلى استعداد لأن يواجه أى تغير للإنتاج، ولا تكون الوظائف الاجتماعية المختلفة التى يؤديها بالنسبة له سوى حالات كثيرة لإعطاء مجال حر لقواه الطبيعية الخاصة والمكتسبة<sup>(٩)</sup>.

لا بد أن نبين أن الميل إلى البعير التكنولوجى يجب ألا يقلل، فى حقيقة الأمر، من معدل مستوى المهارة فى قوة العمل، أو يؤدى إلى أجور حقيقية هابطة، ونمو «جيش صناعى احتياطى من العاطلين». وليس هناك أى دليل فى أى مكان فى العالم على أن التكنولوجيا الحديثة يمكن أن تتسجم مع إلمام بأعمال إدارية مختلفة.

ويتصدى ماركس لجوانب كثيرة جداً من الحياة الاقتصادية الرأسمالية لا نستطيع أن نعالجها كلها هنا. وغرضه سليم النية وهو أن يبين أنه بفضل ماذا عساه أن تكون الرأسمالية، أى بفضل كونها متناقضة داخلياً، لابد أن يكون تطورها هو انحلالها. فكلما تحقق ذاتها وتقترب من ذروتها، فإنها تحطم نفسها، وتقترب من سقوطها. إنه يقدم ملخصاً محووظاً لفهمه للحالة، مؤخراً فى المجلد الأول من كتابه «رأس المال» حيث يقول

«لقد رأينا فى الجزء الرابع، عندما قمنا بتحليل إنتاج فائض القيمة النسبى أن : كل طرق زيادة الإنتاجية الاجتماعية للعمل داخل النظام الرأسمالى تحدث على حساب العامل الفردى، لأن كل وسائل تطوير الإنتاج تحول نفسها إلى وسائل للهيمنة على المنتجين، واستغلالهم؛ لأنها تلخص العامل إلى شذرة من إنسان، وتحط من شأنه إلى مستوى تابع للألة، وتحطم كل فضالة جمال فى عمله، وتحولها إلى كدح مكروه، إنها تجعله غريباً عن الإمكانات العقلية لسيرورة العمل بنفس النسبة كما يندمج العلم فيه من حيث إنه قوة مستقلة؛ إنها تشوه الحالات التى يعمل فى ظلها، وتخضعه أثناء سيرورة العمل لاستبداد مكروه بصورة كبيرة بسبب وضاعته؛ إنها تحول حياته إلى عمل يكرس حياته له، وتجرح زوجته وأولاده تحت عجالات «القوة العارمة» رأس المال. بيد أن كل طرق إنتاج فائض القيمة هي فى الوقت نفسه طرق للتراكم؛ ويصبح كل امتداد للتراكم، مرة ثانية، وسيلة لتطوير هذه الطرق. وينجم، بالتالى، أنه بمقدار ما يتراكم رأس المال، لابد أن يزيد نصيب العامل سوءاً، سواء أكان أجره مرتفعاً أم منخفضاً. وأخيراً، فإن القانون الذى يوازن، باستمرار، فائض السكان النسبى، أو الجيش الاحتياطى الصناعى، إلى حد التراكم وطاقته، يشد العامل إلى رأس المال

بصورة أكثر رسوخاً من قيود أو أسافين فولكان (\*) التي شددت برومثيوس (\*\*). إلى الصخرة. إنه يبرهن على تراكم للبؤس، يناظر تراكما لرأس المال. ومن ثم ، فإن تراكم الثروة في طرف، هو، في الوقت نفسه، تراكم للبؤس ، لعذاب الكدح، للعبودية، للجهل، للهمجية، والخط من قدر ما هو عقلي ، في الطرف المقابل: أعنى في جانب الطبقة التي تنتج نتاجها في صورة رأس المال (١٠).

يعتقد ماركس أنه، في النهاية، عندما تتحول لبرجوازية ، في أغلب الأحوال ، إلى بروليتاريا عن طريق منافسة همجية، ويفتقر العمال الكادحون تماماً عن طريق قوانين التراكم، والربح الفاحش، تحدث ثورة، وتتقف البشرية على أهبة التاربخ (١١) ولا نذهب بعيداً لكي نؤكد أن اقتصاد ماركس يتكون من محاولة لبيان كيف أن التحول الحتمي متضمن في نظرية قيمة العمل من حيث إنها متصلة في ممارسات الرأسمالية

وعما إذا كانت نظريات ماركس صحيحة، أو إلى أي مدى تكون صحيحة، فإن هذه مسألة أكثر من أن تكون ذات أهمية عادية بالنسبة للعالم إنها تثار في جزأين هما عما إذا كان ما ينظر إليه ماركس على أنه لا مناص منه هو كذلك، وعما إذا كانت مقدمات نسقه مقبولة ولاند أن يبحث هذين السؤالين الآن.

(\*) فولكان Vulcan إله النار والمداة في الأساطير الرومانية اس جويتر كبير الآلهة، وروخته جيو وهو صانع الحلي للإلهات، وصانع «الصواعق» لجويتر، وهو أيضاً إله الحديد، واسرونز، ولذمب، لمسة ( ينظر في ذلك بالتفصيل د إمام عبد الفلاح، معجم بيانات وأساطير العالم، المجلد الثالث، مكتبة مدبولي، ص ٤١٩ ، ٤٢٠ ) (المترجم)

(\*\*) برومثيوس Prometheus يطل من التيتان في الأساطير اليونانية خالق الجنس البشري من الطين (الرجال فقط، لأنه متبصر) اخترع الزراعة ، والفك، والطب، والملاحة، والكتابة . قام بسرقة النار السماوية من مركبة الشمس، وهبط بها إلى الأرض، ثم سلمها إلى الإنسان ( لرحل ) أقادته هرمس إلى جبل القوقاز يأمر من زيوس ، وشده على هذا الجبل إلى صخرة يأتي إليها نسر صخم هبتهم كده طوال النهار ، فإذا جن الليل عاد كده إليه مرة أخرى، واستمر في هذا العذاب الي أن جاء هرقل وقتل النسر وخلصه من الآلهة ( ينظر المرجع السابق ص ١٤٨ ، ١٤٩ ) (المترجم)

تدور تنبؤات ماركس حول موضوعين - هما مصير الرأسمالية، وطابع المجتمع الاشتراكي بالنسبة للموضوع الأول، فإنه تكلم عنه بإسهاب كما رأينا، وتنبأ بصورة غير صحيحة إلى حد كبير فمئذ قرن بعد أن توصل إلى نتائجه، من الإنصاف أن ننكر أن إدخال الآلات لابد أن يفضي إلى إطالة عمل اليوم، ولابد أن تكون هناك بطالة تكنولوجية كبيرة، ومتزايدة، ولابد أن تصبح البرجوازية بروليتاريا، وتصبح البروليتاريا فقيرة، وتكون الاشتراكية هي ذروة الرأسمالية إن تنبؤات ماركس تقوم على اعتقاد مؤداه أن النظام الاقتصادي يمتلك حياة، وتكون هي حياته الخاصة أى أنه يشبه اتصال أجزاء خاملة، وعندما يسير في طريقه بصورة، أو بأخرى، فإنه يقوم بوظيفته بصورة آلية، من حيث إنه يخضع شيئاً، لتغير الاتجاه مثل طلقة رصاص من بندقية لقد كان ماركس مشتمراً من المذهب النفعي، بيد أنه كان يميل مثل أى مذهب نفعي إلى تشبيه الحياة الاجتماعية بقياس فالمنطق كلى' أى أنه هو هو فى كل مكان، وهى جميع الأزمنة إنه يعبر عن العقل، غير أنه ليس لديه شيء يتعلمه من الفطنة لقد قام ماركس بتنازلات، غير أنها لا تكفى بصورة مطلقة، عن هذه التأثيرات البسيطة، وغير الجدلية، من حيث إنها قوانين - أعنى قوانين تحدد طول عمل اليوم، وقوانين تشجع على المساومة الجماعية وتجبر عليها، وقوانين تسن تعويض العمال، وفرض ضرائب على الدخل، وتأمين البطالة، وأعطائات الشيخوخة، وقوانين تنظم تبادلات الأمن، وقوانين تدعم التوظيف الكامل، وقوانين تحمى التنافس، وقوانين تنظم تقديم المال وتضبطه وقوانين تدعم الزراعة، وقوانين تخفف المرض، وقوانين تكبح غش الطعام، وقوانين تجبر الصغار على التربية، وقوانين تكفل المدخرات وآلاف من القوانين الأخرى، ليس أدناها القانون الذى يضع سن القانون تحت نفوذ العمة التى تحكم حتى إنه يرتكب خطأ بالنسبة للبروليتاريا الفقيرة لقد كان ماركس ملاحظاً صحفياً فطناً للمسائل السياسية، غير أنه لم يسلم فى تعاليمه بشيء ذى دلالة بالنسبة لسياسة، أعنى بالنسبة للحصافة، التى أخذها بتحفظ شديد بوصفها «إصلاحاً». لقد سلم بالشخص الاقتصادي ذى الضمان المحدود جداً مثله مثل أى اقتصادى سياسى، وإن كان بصورة بلاعية أكثر نالفاً

إن تنبؤات ماركس ليست من النوع المحزن فحسب، فهو يشير، أحياناً، إلى طابع الحياة في الحقبة ما قبل الرأسمالية، ويقدم تخطيطات مختصرة للعالم الشيوعي. ولا توجد طريقة لاختبار رؤاه تجريبياً، لأن كل المجتمعات الاشتراكية الموجودة تزعم أن تكون في حالة الانتقال إلى الشيوعية الملائمة، ويُفسر كل تفاوت بين التوقع والحقيقة بأنه مؤقت. وسواء أكانت صنوف التفاوت هذه مؤقتة بالفعل، أم كيف يمكن أن يكون كثير منها مؤقتاً، فإن ذلك يعتمد على صحة الأساس الذي تقوم عليه توقعات ماركس. وسنتجه إلى هذه المسألة في الختام

إن المبدأ الذي يهيمن على المجتمع الاشتراكي الماركسي هو «من كل واحد وفقاً لقدرته، إلى كل واحد وفقاً لاحتياجاته». وهذه بديهية تناسب لأن تقوم بوصفها القانون الأساسي بين أصدقاء مخلصين، حكماء، نزهاء، يخلص كل واحد منهم للآخر بأريحيته لا بأدنيته بصورة مطلقة. ولا يبحث فرد من بين هؤلاء الأصدقاء عن مصلحته على حساب الآخرين فحسب، بل التفكير في القيام بذلك لا يحدث بالنسبة له أيضاً وبهذا المعنى، يكون الواجب سامياً : فما يمليه الإحساس المحض بالواجب على شخص مؤهل للأثانية سيكون الرغبة الأكثر تلقائية للشخص بوصفه عضواً في المجتمع الودود. إن واجبه لا يبدو له واجباً إن المجتمع الماركسي مجتمع بلايين الأصدقاء الذين يرتبطون بصورة حميمة في وحدة الود النادرة، والحساسية بصورة كبيرة

يمكن أن نتصور أنه سيكون هناك حشد عظيم من الناس يعيشون معاً دون أي تهديد من القسر على كبحهم من أن يتعدى بعضهم على بعض، ولكن اجتماعيتهم اللاقسرية لا تعكس خيرية، بل تعكس عدم اكتراث كامل، أعني انخماض كل دافع نشط ولم يضع ماركس ذلك في اعتباره بالتأكيد. لأن اشتراكييه نشطون في ذروة قواهم، أي أن كل واحد منهم نشط بصورة كبيرة ورؤيته للحياة بالنسبة لعموم البشرية هي ما تصوره المفكرون القدماء بأنه الإمكان الأقصى المتاح للأحكام والأفضل - أعني الحب المتبادل لأرواح نبيلة قليلة، تسمو على كل رغبة منحطة، تتحرر من كل تعقب للحسد، أو الطموح الدنيوي، تشارك، بطوعية، في ذلك الخير الذي لا يُقدر بثمن، والذي لا يزول عن

الشخص الذى يمتلكه عندما يمنحه لشخص آخر، ويكون كثيراً عند تقسيمه، ذلك الخير هو الحكمة. إن فكرة مثال العدالة التى تتجسد بين الحكماء معقولة؛ لأن الحكمة لتى تثير الإعجاب الذى يولد الحب، والحكمة خير لا يمكن أن يتنافس عليه الناس بصورة تثير الضغينة، وإنما بصورة منسجمة فقط. وتتقابل شروط الأريحية العاقلة بين القلة الذين يرغبون فى خير لا يمكن أن يفسد تعقبه. ومن ثم، فإن المجتمع الكامل هو المجتمع الذى تصبح فيه الفلسفة، من حيث إنها قاعدة الحياة، غير متميزة عن العدالة، التى تكون هى، أيضاً، قاعدة الحياة. وتجرى العدالة نفسها فى المجتمع الكامل، وتكون، من ثم، محضاً تاماً، لأنه لا يمكن بلوعها عن طريق الحاجة إلى القسر، والعقاب، أو إلى الخداع ويمكن القول إن اختفاء العدالة فى الفلسفة يرادف اختفاء ما هو سياسى فيما هو فلسفى.

لا يمكن أن يوصف المجتمع الكامل إلا ببناء على المقدمه التى تقول، إن هناك شيئاً مثل الفلسفة، وأن أناساً قلة يأخونه على أنه الخير الأعظم، ولا يمكن أن يأخذه، أو يأخذه، أكثر من القلة على أنه كذلك، وبالتالي فإنه يكون فى طبيعة الأشياء حتى إن العدالة، والمجتمع السياسى، أو الحكومة، لا تنحل فى الفلسفة إن الماركسية تطلم باختفاء العدالة، والمجتمع السياسى - ليس فى الفلسفة، فهى لا تقول ذلك، وإنما فى الاقتصاد العقلى، وبالتالي بالنسبة لجمهور البشرية، وليس بالنسبة للقلة الصغيرة جداً

إن النظام الاقتصادى الذى يستحسسه ماركس بوصفه عقلياً ليس هو، بالطبع، الاقتصاد الليبرالى الذى يجد فيه «الإنسان الاقتصادى» مجالاً حراً «لعقلانيته». ويعتقد ماركس أن هذه العقلانية، التى هى فى الواقع ليست إلا تقديرًا يهتم بالذات، ملوثة بالتناقض وتقوم العقلانية المتناقضة ذاتياً بوصفها منبع الفعل فى نظام سحث عن الازدهار عن طريق الفقر، والحرية عن طريق الخضوع، والخير العام عن طريق تحرير إيتار الذات

لقد تميزت الفلسفة السياسية قبل ماركس، أو على أية حال قبل هيجل، القديمة والحديثة، باعتدال معين سمح لها بأن تستحسن أنظمة الحكم التى تحقق العقل عن



طريق الأسطورة، والحرية عن طريق القسر، أو الاجتماعية عن طريق الأنانية. وعلى الرغم من أن الناس متمرّدون، وطائشون، فإنهم مع ذلك يستجيبون لحياة اجتماعية إذا وضعوا تحت توجيه أشخاص حسنى النية، أو أشخاص ذى دساتير مأكرة تثير الفتنة بين دوافع الناس الدنيا على نتيجة مفيدة وفى كلتا الحالتين تتصور الغاية، أو النتيجة على أنها ذات أهمية قصوى، بغض النظر عن هذه الاعتبارات عما إذا كانت الغاية تقدمها الطبيعة، أو عما إذا كانت تبرر الوسيلة ولا نستطيع أن ننظر هنا إلى أى مدى تآثر ماركس بميل كانط إلى أن يحط من قدر الغايات المحض، بيد أنه من المؤكد أن ماركس ينبذ إرادة القدماء، وشغف التقاليد الحديثة بأن تعقد صلحاً مع ضعف الطبيعة الإنسانية، على الرغم من أنها لا تستسلم لها، وأن تقنع بمجتمع يتكون من أناس من حيث إنهم كذلك. لقد حلم ماركس بتلك الحالة الإنسانية التى نُحِث فيها عن غايات خيرة بواسطة أناس أخيار لا يستخدمون إلا وسائل خيرة، ولا يستجيبون إلا لوافع خيرة (لأنهم يمتلكونها) وأساساً، أو افتراض هذا الحلم، هو مولد إنسان جديد، أو مولد الإنسان من جديد - ووسيلة المولد من جديد ستكون الاقتصاد العقلى مفهوماً بصورة صحيحة

ومن ثم نستطيع، بصورة غير سوقية، أن نشير إلى أساس للاتفاق بين القدماء، والمحدثين السابقين على ماركس فى هذه المسألة البالغة الأهمية وهى أن الحياة السياسية تقوم على نقص الإنسان. وتستمر فى الوجود، لأن الطبيعة الإنسانية ترفض سمو كل الناس إلى مستوى التفوق والامتياز. ولقد عبّر روسو عن العلاقة بين الحكومة المدنية، ونقص الإنسان، مثلاً، فى صورة التمييز بين الدولة والمجتمع التى تقول يمكن أن يكون الناس اجتماعيين، بينما لا يكونون فاسدين، لكن، فى المجتمع السياسى، يفترس الواحد منهم الآخر، ويفترسه الآخر<sup>(١٦)</sup> وكتب «توماس بين» فى مستهل كتابه «الحس المشترك» يقول «ينتج المجتمع عن طريق رغباتنا، وتنتج الحكومة عن طريق شربنا، المجتمع يطور سعادتنا، بصورة إيجابية، عن طريق توحيد عواطفنا، والحكومة تطور سعادتنا، بصورة سلبية، عن طريق كبح رذائلنا المجتمع راع، والحكومة مُعاقب»

وقد يُقال إن روسو افترض، عن طريق نظرية إمكان بوغ الإنسان الكامل، أن الحكومة قد يحل محلها المجتمع بصورة أكبر وأكبر : لأن القسر يفقد كثيراً من مغيبته في الحرية الكاملة لضبط النفس غير أن روسو لم يفترض ، مطلقاً، اندماج الحكومة التام في المجتمع، لأنه لم يفترض أن كل الناس يصبحون فلاسفة، وأنه لا يوجد بديل كامل لعقلانية التامة للناس يجعل القسر ، والبلاغة من كل الأنواع، أعنى الحياة السياسية ، أمرين لا يمكن الاستغناء عنهما وباختصار، هو ، لايتوقع أن تختفى الأنانية العادية من بين أجيال الناس ببساطة

إن ما كان عند روسو افتراضاً محبواً، على الرغم من أنه افتراض مؤكد، أصبح اللب الدجماطيقى لتكهن أكيد ، ودعاية حادة، وإثارة ثورية عند ماركس إذ أن الدولة ، أو النظام السياسى يذبل ويضعف تماماً، وتعيش البشرية المنسجمة بصورة اجتماعية في ظل حكم أريحية مطلقة - أعنى من كل وفقاً لقدرته، إلى كل وفقاً لحاجته. ولم يعد الواجب يؤدي ، عرضاً، لتعقب المصلحة الأنانية، وتنهار الرابطة بين الواجب والمصلحة، التي هي ، إن جار القول، خضوع الواجب للمصلحة، في الحال وتاماً عن طريق إلغاء مقولتي «الواجب» و«المصلحة» وتُلغى هاتان المقولتان بمراجعة علاقات الملكية ، أى عن طريق مبايعة اقتصاد جديد، يحقق الكمال الكامل للطبيعة الإنسانية بتجاوز الإنتاج من أجل التبادل

ويمكن القول، بمجمل أكثر تجريداً، إن إضفاء ماركس الصفة الراديكالية على روسو يقوم على قمع العقل الفلسفى عن طريق عقل تاريخى ولا يمكن الاستغناء عن العقل الفلسفى أعنى ذكاء الموجودات الإنسانية الفردية، الذى لا يوجد بين الناس بصورة متساوية، أى المجتمع السياسى مع القسر والبلاغة، إذا كان يجب تجنب الكارثة . ولذلك ، يجب الاعتقاد فى التراث الفلسفى. إن تعليم ماركس هو أن ثمة عقلاً ملازماً فى مجرى التاريخ . فالتاريخ يمقت التناقض بصورة عميقة كما يُعتقد أن الطبيعة تمقت الفراغ ولم نُخبر عما إذا كان تناقض يعنى أكثر من صراع المصالح ، وعلى أية حال، فإن عدم قدرة كل تناقض فردى على البقاء تتحول عن طريق فلسفة التاريخ إلى عدم قدرة التناقض على البقاء ببساطة. إن فلسفة التاريخ تحاول أن توصل

ثقتها بأن التناقض يجب أن يدمر نفسه، أى العمل عن طريق تدمير الناس الذين يُصابون بأعراض التناقضات التي توجد في المجتمع ويستحق أن يُسمى الحل التقدمي للتناقضات، وحركة الإنسان إلى الحالة التي تخلص من التناقض بالتعبير عن العقل التاريخي إنه يلغى العقل الفلسفي، أو يتغلب عليه، أو يلغى ذكاء الأشخاص الأفراد، ليس بالمعنى الواضح فحسب، الذي يذهب إلى أنه عن طريق التطور التاريخي للطبيعة الإنسانية، بتوقف التوزيع غير المتساوي عن أن يكون له صلة سياسية وعندما تولد الملكية العامة لوسائل الإنتاج النسل الجديد للإنسان، فإن كل مقولات الحق القديمة (الطبيعة) تنهار أمام منطق التاريخ، ويعيش أشخاص أدنى من الفلاسفة في مجتمع ليس به قسر، ويخلص من الأسطورة (أعني مجتمعاً عاقلاً بصورة كاملة)، لأنه يُعتقد أن الأشخاص الأكثر ندرة قادرون على أن يفعلوا، بل وحتى بصورة أكثر تحرراً من الأشخاص الأكثر ندرة، الذين لا يستفيدون على الإطلاق، من البيئة الكاملة. ويتكيف جمهور الناس على أن يبلغوا صنوف العلو عن طريق وفرة السلع التي تُنتج، بدون أى معارضة للمصلحة. ويبدو أن ماركس يعتقد أنه إذا قُسم الناس عن طريق الندرة، فإنهم يتحدون عن طريق الوفرة. وسنكون أكثر تأهباً واستعداداً لأن نقنع بهذا إذا كان هناك سبب للاعتقاد أنه يمكن تمييز الناس، في يوم ما، عن الحيوانات التي تأكل العشب

لا تشتهر لماركسية بالتطلع إلى نهاية الحياة السياسية فحسب، بل إلى نهاية الدين أيضاً والدين هو الإيمان بوجود مجال للكل حيث يوجد تقويم لكل خطأ في العالم الديوي. فهنا يوجد موت، وهناك توجد حياة. هذا يُسجل الإثم، ويُعاقب عيه، أو إذا تجاوز العقاب البشري، فإنه يستقبل عقاباً إلهياً، حتى إن كان هنا عقاب أدنى والخير الذي نتجاهله أو نسخر منه على الأرض، يُقدر، ويُكرم في السماء. ولا يمكن تدعيم الاعتقاد الذي يقول إن الكل يجب أن يكون خيراً، أو يميل إلى أن يكون كذلك، حتى إذا كان الجزء المرئي من الكل ناقصاً، بالبرهنة على أن الجزء غير المرئي يكمل، تماماً، صنوف النقص والعيوب التي تظهر لنا وإذا حاولنا أن نقارن تعاليم التراث الغائي والفلسفي من جهة هذه المسألة، فإننا نبعد كثيراً عن طريقنا، ولكننا نلاحظ أن التراث الفلسفي القديم علّم أيضاً أن الطبيعة كلها خيرة. على الرغم من أنها ليست

خيرة بوضوح حتى إننا نجعل القسر، والبلاغة، اللذين يدعمان الحياة السياسية أمرين زائدين، ومن ثم لا تتغلغل خيرية الطبيعة كلها فى كل الحياة الإنسانية. وبناء على هذه المسألة الأساسية، يوجد أساس للاتفاق بين الفلسفة القديمة، والدين الموحى به - لأن كل الأغراض العملية، أعنى خيرية الكل، سواء أكان الكل هو مجموع ما هو طبيعى، وما هو مجاوز للطبيعة، أم هو الصورة والمادة فى الطبيعة نفسها، لا يمكن أن تتحول إلى خيرية حياة الإنسان العامة والمشاركة وفى حالة الفلسفة السياسية الحديثة، لا نؤكد خيرية الطبيعة كلها بصورة متميزة، لأنه تم رفض الغائية بالطبع، وتمت البرهنة على بؤس حالة الطبيعة بقوة. لابد من تعديل الطبيعة، أو لابد بالأحرى من التحكم فيها، ولابد أن يوجد المفتاح للتحكم فى الطبيعة فى قوانين الطبيعة - أعنى قوانين العلم، وقوانين السياسة والاقتصاد. وربما فتح لإيمان بإمكان قهر الطبيعة، أو التغلب عليها الطريق إلى الفكرة الماركسية التى تذهب إلى أن كمال الحياة الإنسانية ممكن، ولا يكون ممكناً فحسب، وإنما يمكن التنبؤ به، فى المجتمع اللاتبقى. ولكن هذا الكمال ليس واضحاً، كما يرى، فى تعاليم الفلسفة لسياسة الحديثة ما قبل الماركسية، إذ لم يُفترض قبل أن يؤكد ماركس تاريخية الطبيعة ذاتها<sup>(١٢)</sup>، أعنى إمكان الكمال المطلق للطبيعة الإنسانية تحت تأثير الظروف الاقتصادية، أن الحياة السياسية، والدين لابد أن يزولا، ويحل محلها مجتمع عقلى، ليس به قسر.

إن نظريات ماركس، تقودنا إلى أن ننظر إلى آراءه متمسك بها بوجه عام. ومن هذه الآراء أن هناك عداء عميقاً بين الفلسفة والمجتمع السياسى، لأن الفلسفة تعرض، المطلق، نظام الحكم نفسه، فى مآل الأمر، إلى انفجارات المذهب الشكى فى حين أن الهيئة السياسية، التى تشكل فى النظريات، وتميل إلى الفزعة المادية المبتذلة، تهدد، باستمرار، النوع المفكر من الناس بالازدراء، أو ما هو أسوأ.

لكن مهما قد تكون صنوف الشكوك المتبادلة قائمة على أدلة قاطعة، فإننا نلاحظ أن الفلسفة، والفلسفة السياسية الكلاسيكية بالتأكيد، تبرهن على أن الإنسان سياسى بطبيعته، وأن المجتمع السياسى هو المجتمع الإنسانى الحقيقى واضحاً فى اعتباره

خصائص الناس بوجه عام ويعتقد أن الفلسفة تهدد السياسة ، لكننا نرى في الواقع أنها تدافع عنها، وأن توقع نهاية الحياة السياسية يجب أن ينتظر قمع الفلسفة عن طريق التاريخ - أعنى عن طريق نظرية تنقيح الطبيعة

وثمة رأى آخر يحتاج إلى إعادة نظر ، وهو أنه توجد حرب ضروس بين الفلسفة والدين؛ إذ أن الفلسفة تؤكد سمو العقل، والدين يؤكد سمو الإيمان. لقد رأينا أن الفلسفة يمكن أن تمتلك، وقد امتلكت لأزمنة، أساساً مشتركاً معيناً مع الدين فكل منهما يمتلك آراء عن الطبيعة لا يؤدي إلى توقع ظهور اجتماع الكامل داخل النظام الطبيعي. إن الإنكار النظري للدين باسم الشوق إلى مجتمع كامل لا بد أن ينتظر قمع الفلسفة عن طريق التاريخ.

ويمكن أن نلخص ما قلناه بأن استبدال الفلسفة بالتاريخ هو الشرط لاستبدال السياسة والدين بالمجتمع والاقتصاد وهذا هو لب الماركسية

إن الماركسية ليست، فحسب، مذهباً سياسياً آخر، أو مذهباً يزيد عن الأيديولوجيا بل هي لا تفترض شيئاً أقل من نهاية الغرب - أعنى الحياة السياسية، والفلسفة ، والدين - كما يبين الملخص السابق وربما نتطلع باستباق متلهفين إلى نهاية الغرب - بيد أننا لا نستطيع أن نعرف ما إذا كنا نتطلع إلى ذلك دون أن نفحص بصورة عقلية، التخطيط لفلسفة خانقة وهذا الفحص العقلي هو جزء من البحث الفلسفي نفسه إننا لا سنطيع أن نحرر أنفسنا من الفلسفة ، إلا لأننا يجب علينا أن نتفلسف لكي ننقل الحكم إلى الفلسفة<sup>(\*)</sup> إننا نترعرع في الشك في صحة المذهب التاريخي غير الفلسفي عند ماركس. وملاحظة ضعفه، يعدنا لأن نسلم بأن التاريخ يستطيع أن يفسح مجالاً لمجتمعات فقيرة روحياً؛ لأن قدرة الأفكار الماركسية على البقاء والنجاح ليست علامة على صحة نبوءة ماركس، بل هي علامة على عدم صحة المذهب التاريخي المتفائل الذي أقامه عليها. إننا محقون تماماً في أن نستنتج أن التاريخ هو أفيون الشعوب.

(\*) يذكر بعبارة أرسطو الشهيرة «إن علياً أن تتلف إذا اقتضى الأمر التلف، فإذا لم يكن ثمة داع إلى التلف وحسب علياً أن يتلف لئلا أن يتلف لا ضرورة له» أرسطو برونيتكوس (مراجع)

## هوامش

- Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, I 1 2nd observation (١)  
*Capital* (New York: Modern Library, n.d.), I, 834 n. 1 Copyright by the Modern (٢)  
 Library. Pagination is the same in the edition Published by Charles H. Kerr & Co.  
 The reference "Thoughts and Details on Scarcity"  
 Cf. Engels' *Herr Eugen Dühring's Revolution in (Anti Dühring)*, x, 10 "Ideology" (٣)  
 the deduction of reality not from itself but from its mental image" also Engels  
 Ludwig Feuerbach, iv 7th par. from the end "Ideology, that is occupation with  
 thoughts as with independent entities"  
 'On the Jewish Question,' in *Selected Essays by Karl Marx*, trans. H. J. Stenning (٤)  
 (New York: International Publishers, 1926) pp. 55-56  
 Form K. Freeman *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Cambridge: Harvard (٥)  
 University Press, 1957)  
 David Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation* I 1. (٦)  
 See for example, *Capital*, I (p. 45) (٧)  
*Ibid.*, IV xv 3 (p. 445) (٨)  
*Ibid.*, 9 (p. 534) (٩)  
*Ibid.*, xv 4 (pp. 708-9). (١٠)  
 See *ibid.* xxxi. (١١)  
 Cf. the sentence with which Montesquieu begins I iii of *The Spirit of the Laws* (١٢)  
 See above, p. 811 (١٣)

## قراءات

**A. Marx, Karl, and Engles, Friedrich. The Communist Manifesto.**

Marx, Karl, and Engles, Friedrich. The german Ideology. Ed. R. Pascal.

New York: International Publishers, 1939. part I.

Marx, Karl. Theses on Feuerbach.

Marx, Karl. Capital. New York; Modern Library, n. s. BK I, part I, chep. 1, secs 1, 2, 4.

**B. Engels, Friedrich. Ludwig Feuerbach and the Outcome of German Classical Philosophy. Ed. C. p. Dutt. New York: International Publishers, n.d. Chap. iv "dialectical Materialism."**

Engels, Friedrich, Herr Eugen duhring's Revolution in Science (Anti-Duhring). Trans. E. Burns. Ed C. P Dutt New York: International Publishers, 1935. part I "Philosophy."

## فريدريش نيتشه

(١٨٤٤ - ١٩٠٠)

تصور نيتشه الشاب الفيلسوف بأنه طبيب الثقافة، إذ إن فلسفته الخاصة بتشخيص لمرض، أو لأزمة، عصره، القرن التاسع عشر، ويبحث عن علاج لها. لقد وضع نيتشه في أول كتاب منشور له «مولد التراجيديا» (١٨٧٢) - أمله في إحياء الثقافة الألمانية عن طريق موسيقى «ريتشارد فاغنر» Wagner. ويتكون كتابه الثانى «تأملات فى غير أوانها» الذى عُرف فى إنجلترا بأنه «أفكار فى غير الأوان» من أربع مقالات نُشرت منفصلة بين عامى ١٨٧٣ ، و ١٨٧٦ وهناك مقالة من هذه المقالات هى إشادة بفاجنر توفى نيتشه ، فى الحال ، عن الإيمان بالعلاج الذى اقترحه نابذاً فاجنر، وفقدان الإيمان بإمكان إحياء ثقافى ألماني. وهكذا دخل المرحلة الثانية من تصوره، وهى مرحلة تميزت بالتححرر من الوهم، والاتجاه إلى الوضعية الغربية. ويرمز إلى هذا على وجه الخصوص إهداءه كتابه الثالث «إنسانى، إنسانى، إلى أقصى حد» إلى فولتير<sup>(١)</sup> ويتضح موقف نيتشه النهائى فى كتابه «هكذا تكلم زرادشت» (الذى كُتبت أجزاؤه الأربعة، ونُشرت بين عامى ١٨٨٣ و ١٨٨٥) ، والكتب التى تلتها. ومع ذلك ، لم ينبذ نيتشه وجهة نظر عصره على الإطلاق، بل عمقها، من حيث إنها مريضة، ونقدية، أعنى وجهة نظر توجد فى كتابات مرحلته الأولى من التطور، والمشكلات التى أثارها فى هذه المرحلة هى مشكلات لم يتوقف عن الصراع معها على الإطلاق ولذلك، فإن المرء محق فى أن يبدأ ببيان فلسفة نيتشه بمناقشة إحدى كتاباته المبكرة، أعنى المقال الثانى عن «أفكار فى غير الأوان» .



وقد يُترجم عنوان المقال ، الذى نُشر عام ١٨٧٤ بـ «عن فائدة التاريخ وضرره بالنسبة للحياة» ، وعُرف فى الإنجليزية بـ «فائدة التاريخ ومضاره»<sup>(٦)</sup> إن أفكار نيتشه هى فى غير أوانها ، لأنها تقصد أن تكون ضد عصره، ومع ذلك تقوم بالتأثير فيه لمنفعة الجيل القادم. والمقال نقد «لخطأ وعيب» معين فى العصر، أعنى المذهب التاريخى الذى يسميه نيتشه بالحركة التاريخية، بالانحياز التاريخى أو المعنى التاريخى إنه يعتقد أن عصره يعانى من «حمى تاريخية خبيثة»<sup>(٧)</sup>.

كما أن نقد نيتشه للمذهب التاريخى هو مواجهته مع هيجل، ونقده له ويشير نيتشه فى الجزء الأخير من المقال إلى «فلسفة شهيرة جداً»، ويسمى فى القول «إننى أعتقد أنه لا توجد نقطة تحو خطيرة فى تقدم الثقافة الألمانية فى هذا القرن لم يجعلها التأثير الكبير والذى لايزال حياً لهذه الفلسفة الهيجلية أكثر خطورة». وينظر هيجل إلى الإنسان المعاصر على أنه كمال تاريخ العالم، لأن المذهب الهيجلى يؤسس سيادة التاريخ على القوى الروحية الأخرى مثل لفر ، أو الدين، فبالنسبة لهيجل «تقترب المرحلة العليا والمرحلة النهائية من عملية العالم معاً فى وجوده البرلىنى الخاص»<sup>(٨)</sup> ويقرر نيتشه ، فى مقابل نظرية هيجل التى تذهب إلى أن السيرورة التاريخية هى عملية عقلية بلغت ، فى عصر هيجل، أوج مجدها فى لحظة مطلقة، أن السيرورة التاريخية لا تنتهى، ولا يمكن لها أن تنتهى، وأن اكتمال التاريخ ليس مستحيلاً فحسب ، بل هو غير مرعوب ، لأنه يُفصى إلى الحط من قدر الإنسان، وأن التاريخ ليس عملية عقلية، بل هو مملوء بالعمى، والجنون، والظلم

بيدو، من ثم، أن نيتشه أحدث، ببساطة، عودة إلى وجهة نظر كانت موجودة قبل هيجل تنظر إلى التاريخ على أنه ميدان للصدفة، وليس بعداً للمعنى ومع ذلك، لا يكره نيتشه للمذهب التاريخى صحة المقدمات الجوهرية للمذهب التاريخى، ويقوم نقده لهيجل على مساحة حاسمة من الاتفاق معه، كما يبين تحليلاً متمعناً لمقاله «فائدة التاريخ ومضاره».

ويبدأ المقال ببحث لحياة الحيوانات. إن الحيوانات تنسى كل لحظة بمجرد أن تمر وتتقضى والعيش تماماً فى الحاضر، بدون تذكر الماضى، معناه العيش بصورة

لا تاريخية. إن الإنسان يتذكر الماضي، ولا يستطيع أن يهرب منه ؛ لأن الإنسان يعيش بصورة تاريخية، كما أنه يعاني من وعى الماضي، ومرور الزمن، إذا جلب معه وعياً، بأن الإنسان نقص لا يمكن أن يكتمل وتعتمد السعادة على القدرة على النسيان، والاستسلام للحاضر تماماً. والشخص الذي لا يستطيع أن ينسى شيئاً، لن يكون شخصاً سعيداً تماماً؛ لأنه لا يرى إلا تدفقاً، وتغيراً، ولا يمتلك نقاطاً ثابتة تحدد عن طريقها اتجاهه.

ومن جهة أخرى، لا يكون الإنسان إنساناً بدون تذكر الماضي وفضلاً عن ذلك ، لا يسمو الإنسان على الحيوانات الأخرى، ولا يصبح إنساناً، إلا عن طريق تطوير حسه التاريخي وبذلك يرتفع الإنسان عن الحيوانات ويصبح إنساناً، وبفضل قدرته على تحويل الماضي إلى فوائد في الحاضر. إن مشكلة الإنسان هي، من ثم، أن يجد ذلك التوازن بين التذكر، والنسيان، الذي يُفضى إلى حياته بوصفه إنساناً. ولا بد أن تصد درجة تذكر الإنسان للماضي وحدوده بالمدى الذي يستطيع الإنسان أن يندمج في الماضي، ويستوعبه والكائن الحي السليم هو لكائن الذي لا يتمثل من الماضي بصورة غريزية إلا بقدر ما يستطيع أن يهضم؛ لأن الباقي لا يراه ببساطة إن الخط الفاصل بين ما هو تاريخي، وما هو لا تاريخي هو أفق الكائن ويرى نيتشه «أن هذا قانون كلي وهو أن الشيء الحي لا يمكن أن يكون سليماً، قوياً، ومنتجاً، إلا بداخل أفق معين ...»<sup>(5)</sup>

ويتشكل أفق الإنسان عن طريق مجموعة أساسية من فروض عن كل الأشياء؛ أى عن طريق ما يعتبره الحقيقة المطلقة التي لا يمكن أن يشك فيها إن معرفته التاريخية لا بد أن يحيطها مناخ لا تاريخي من الظلام يحد الإحساس التاريخي للإنسان.

ويكمن المجال الملائم للتاريخ داخل، وتحت ، مناخ اللاتاريخي الذي يجب أن يغطي الإنسان إذا كان لابد أن يظل الإنسان ويبقى ويسلم نيتشه بأن هناك استخدامات للتاريخ، كما أن هناك سوء استخدامات له ويتحدث عن ثلاثة أنواع من التاريخ التي يمكن أن تخدم الحياة أولها التاريخ التذكري الذي يزود الشخص النشاط

بنماذج العظيمة عن طريق تصويره للأشخاص العظام في الماضي، والأحداث العظيمة في الماضي. وثانيهما التاريخ الأثرى الذى ينكب على العنصر المبجل فى الإنسان، يشبعه بحث مفيد للتراث، وهو ذو منفعة خاصة لشعوب وأجناس أقل موهبة، لأنه يحفظهم أمنين من نرعة عالمية قلقة، وعقيمة، وثالثها التاريخ النقدي الذى يضع لجوانب المهجورة من الماضي أمام محكمة الحكم، ويحكم عليها، لأنه يبين صنوفاً من الظلم بقيت من الماضي حتى إنه لا يمكن إلغاؤها لمصلحة الحاضر

ومع ذلك، فإن نيتشه أكثر اهتماماً بسوء استخدامات التاريخ أكثر من اهتمامه باستخداماته، فهو يسرع ليبين كيف يكون من السهل أن سبى استخدام كل نوع من أنواع التاريخ المذكورة آنفاً فنماذج التاريخ التذكاري عن عظمة الماضي يمكن أن تُبنى لكي تعوق ظهور عظمة الحاضر وتبجيل الماضي الذى يحتضنه التاريخ الأثرى ويرعاه يمكن أن يُسَفَّ الحاضر. وهناك، باستمرار، الخطر بأن التاريخ النقدي يستأصل كثيراً من الماضي أكثر مما يستحق أن يُستأصل، وفضلاً عن ذلك، يربط نيتشه فاعلية كل نوع من التاريخ بتجاهله الأحق للحقيقة كلها، إذ إن التاريخ التذكاري يوهم المرء عن طريق توجيه الانتباه غير الكافى للشروط المطلوبة لظهور العظمة، بالاعتقاد بأن العظمة لأنها ممكنة، فإنها لا ترال ممكنة، الأمر الذى يجب أن لا يكون كذلك والتاريخ الأثرى، عندما ينمى احتراماً وتبجيلاً للماضى، لا يكون غير مميز بالضرورة، ويثنى على جوانب من الماضي لا تستحق الثناء ويخفق التاريخ النقدي فى أن يدرك المدى الذى يكون به الناس نتائج للماضى الذى يحاولون أن يدينوه إن استخدامات التاريخ بالنسبة للحاضر تعتمد على انتهاك الحقيقة عن الماضى، أى أن التاريخ المفيد لا يمكن أن يكون تاريخاً علمياً.

يمزق العلم، والمطالبة بأن يصبح التاريخ علماً - العلاقة الملائمة بين التاريخ والحياة. فالعلم التاريخي تحركه لرغبة فى المعرفة، وليس الرغبة فى خدمتها، ويفرض على انباه الإنسان معرفة تاريخية أكثر مما يستطيع أن يستوعب، أو يهضم بصورة ملائمة. وفى هذه النقطة لم يعد التاريخ يخدم الحياة، بل يمزق الحياة

يقدم نيتشه لقارئ قائمة من النكبات التي تنتج من إفراط التاريخ . من هذه النكبات أن الأشخاص ، الذين يواجههم مشهد التاريخ بصورة شاسعة حتى إنه يصبح بدون معنى بالنسبة لهم، يتصورون أنفسهم أنهم التابعون المتأخرون على المشهد ولا يوجد شيء عندهم يفعلونه على الإطلاق. وإذا كان هيجل على حق، أى إذا كان التاريخ قد انتهى، فإن الأشخاص المحدثين سيكونون، تابعين بالفعل . إن هيجل مخطئ ، بيد أن لاعتقاد أنه على حق يجعل الناس يسلكون كما لو كانوا «تابعين». إن الأشخاص الذين ليست لديهم مهمة أبعد يحققونها، أو الأشخاص الذين يعتقدون أنه لا يوجد شيء أبعد يجب أن يفعلوه، لابد أن يكونوا أشخاصاً منحطين لأن ما هو أفضل فى الإنسان هو طموحه.

بيد أن التأكيد أن العملية التاريخية انتهت وتمت، والتأكيد أن العملية التاريخية عقلية ليساهما التأكيد الأساسى بصورة كبيرة للمذهب التاريخى؛ إذ إن المذهب التاريخى يؤكد الأهمية الساحقة للتاريخ، وتحديد حياة الإنسان والتفكير عن طريق التاريخ، وعدم إمكان تجاوز العملية لتاريخية. ويقبل نيتشه هذا التأكيد الخاص بمقدرة التاريخ، ويشكل قبوله منطقة حاسمة للاتفاق مع هيجل. ويمكن أن نلخص النكبات التي يعزوها نيتشه إلى إفراط المعرفة التاريخية بالقول إن إفراط المعرفة التاريخية يحطم أفق الإنسان. ومع ذلك، ليس هناك أفق دائم للإنسان من حيث هو إنسان؛ إذ إن فروض الناس الأساسية عن الأشياء ليست واضحة، ولست مدعمة، وقابلة للتغير من الناحية التاريخية، ومحددة تاريخياً. ليست هناك أشياء أزلية، وليست هناك حقائق أزلية؛ لأنه لا يوجد إلا التدفق والتغير، الذى يسميه نيتشه بغائية Finality الصيرورة<sup>(١)</sup>. وعلى حين أن المذاهب التي تؤكد غائية الصيرورة صحيحة، فإنها كذلك حتمية. إن التاريخ من حيث إنه علم الصيرورة الكلية صادق، غير أنه مميت ومهلك.

وإذا كانت الحياة الإنسانية لا تزدهر إلا داخل أفق معين يعتقد الناس أنه الحقيقة المطلقة، لكنه لا يكون، فى الواقع، إلا أفقاً من الآفاق الكثيرة الممكنة، فإن الحياة تحتاج إلى أوهايم، وتكون الحقيقة التي تبين الأفق من حيث إنه مجرد أفق مميتة. وبالتالي ، شمة صراع بين الحقيقة والحياة، أو بين الحياة والحكمة

وفى هذا الصراع، لابد أن يختار المرء، كما يرى نيتشه، جانب الحياة. إذ يمكن أن تكون هناك حياة بدون حكمة، لكن لا يمكن أن تكون هناك حكمة بدون حياة.

ومع ذلك، من المستحيل أن نقبل الأوهام التي تتطلبها الحياة إذا عُرِفَتْ بأنها أوهام ولا تكون الأساطير معبدة إلا عندما تختلط بالحقيقة إن أفق لإنسان هو أسطوره الأكثر شمولاً، وتمكنه من أن يعيش، لأنه يتصورها على أنها الحقيقة. ولكي نرى الأفق بوصفه أفقاً لابد أن نجوز هذا الأفق. والقبول المستمر لأفق مشكوك فيه يورط الإنسان، على الأقل، في خداع النفس الخسيس، بيد أن نيتشه يهتم بالرفعة من شأن الإنسان. وإذا كان هناك توتر بين الحكمة والحياة، فإنه لا يمكن حله إلا بتفضيل الحياة. وهكذا نصل إلى مأزق

على الرغم من أن مقال «قائدة التاريخ ومضاره» ينتهى بملاحظة عن الأمل، مؤكداً انسجاماً بين حياة، والحكمة وبعد أن يعرض المذهب التاريخي الطابع التعسفي لكل الأفاق الإنسانية، فإن الإنسان يخضع «لموجات يائسة من المذهب الشكي اللامتناهى»، غير أن نيتشه يزعم أنه يبصر الشاطئ، أى أن الإنسان يستطيع أن يشفى من «مرض التاريخ»<sup>(٧)</sup>. ولا يكون هذا الشفاء ممكناً إلا إذا تمت البرهنة على أن المذهب التاريخي كاتب، أو على الأقل أنه ليس صادقاً تماماً ويحاول نيتشه، على سبيل التجربة، أن يتغلب على الاستبصار التاريخي أو يحاوزه، وذلك فى مقاله «قائدة التاريخ ومضاره»، وفى كتاباته المتأخرة بصورة أكثر شمولاً، فما يبدأ بوصفه الارتياح فى الحقيقة الموضوعية للمذهب التاريخي، ينتهى بوصفه ارتياباً فى الإمكان الخالص للحقيقة لموضوعية

إن نوع التاريخ الذى يبلغ ذروته فى المذهب التاريخي هو تاريخ يفهم نفسه بوصفه علمياً، وموضوعياً والمذهب التاريخي هو تأكيد نظرى يقوم على فحص لظواهر تاريخية ويتساءل نيتشه عما إذا كانت الظواهر التاريخية يمكن أن نفهمها عن طريق تاريخ موضوعي، وعلمي، ومؤرخين موضوعيين، وعلميين إنه يتساءل عما إذا كان التاريخ يخضع أسرار له بحث مره عن الهوى إن التاريخ يصنعه فاعلون تاريخيون،

أعنى رجالاً عظاماً والرجال الذين يصنعون التاريخ هم أشخاص مخلصون يتعهدون بقضية ما إنهم يسلكون داخل أفق التعهد والالتزام، ويعتقدون، بصورة لا تاريخية، فى الصحة المطلقة لمحاولتهم. إن رجال التاريخ العظام هم الفاعلون العظام، الذين يواجهون المستقبل، ويكرسون أنفسهم لما ينبغي أن يكون إن المبدعين العظام هم أولئك الذين يخلقون آفاقاً يعيش داخلها أناس المستقبل. وهم يخلقون هذه الآفاق بدون وعى، وتحت الأوهام التى تقول إنهم لا يكتشفون سوى الحقيقة. ويُغلف كل الآفاق السابقة إيمان بحقيقة مطلقة لا يمكن خلقها، بل إنها قد تُكتشف.

يقوم التاريخ لموضوعي، أو يتدهور وينهار عن طريق إخلاصه لموضوعه، أى عن طريق قدرته على أن يصور الماضى كما كان بالفعل ويستشهد نيتشه باستحسان بالقاعدة القديمة التى تقول إن الشبيه لا يمكن فهمه إلا بالشبيه. ولا يستطيع سوى لأشخاص الملتزمين الذين يواجهون المستقبل، ولا يستطيع سوى الأشخاص المبدعين، أن يفهموا إبداعات أشخاص الماضى الملتزمين والذين اتجهوا نحو المستقبل. «فلغة لماضى خفية باستمرار» إذ لا تستطيع أن تفهمها إلا مثل مشيدى المستقبل الذين يعرفون الحاضر»<sup>(٨)</sup> إن المؤرخ الموضوعي ليس شخصاً مبدعاً، ولا يواجه المستقبل فهو قد يحدد مولد «مايكل أنجلو» ، ولكن الفنان هو الذى يستطيع وحده أن يفهم «مايكل أنجلو» بالفعل

إن المؤرخ الموضوعي يوهم نفسه بالاعتقاد بأنه لا يؤزل الماضى ، وإنما يصفه فقط ، ومع ذلك، ثمة وهم يكمن فى الكلمة لخالصة «موضوعية» إن أى تقرير عن وقائع هو تأويل لوقائع. والاختيار الخالص لمعطيات من معطيات لا نهاية لها هو تأويل. وفى النهاية ليس هناك اختيار بين التاريخ الموضوعي، والتاريخ الذاتى، بل هناك، فقط، اختيار بين تأويل بيبيل، وثرى للماضى، وتأويل وضيع، وفقير له

ومن ثم لا يكر بيشه صحة الاستبصار الذى يذهب إلى أن الآفاق هى إبداعات أشخاص ، لكنه يهاجم المذهب التاريخي من حيث إنه تأويل خاص لهذا الاستبصار إنه يحاول أن يجاوز هلاك الاستبصار التاريخي عن طريق تأويله بصورة نبية. وإذا

كان القول إن القيم التي يعيش عن طريقها الناس هي من اختراعاتهم الخاصة حقيقة، فإنها حقيقة غامضة. ويتحرك نيتشه في اتجاه النظر إلى هذا الاستبصار على أنه كشف لإبداع الإنسان، وكشف بالتالي لقواه. إن الإنسان ينكشف بوصفه الحيوان الذي يستطيع أن يخلق آفاقاً. إنه يستطيع للمرة الأولى أن يخلق آفاقه بوعي. أفلا يمكن أن يكون الأفق الذي يُخلق بوعي هو الأفق الأكثر روعة وإبهاراً مع إن الإنسان هو الذي خلقه ؟

لا يشير نيتشه إلا إشارة خاطفة إلى إمكان حل هكذا في مقاله «فائدة التاريخ ومضاره» ، ولم تُصل الأسئلة التي أثارها هذه الإشارات الخاطفة في هذا المقال. وإذا كانت الآفاق هي إبداعات أشخاص ، أفلا يمكن أن تكون هناك، من حيث المبدأ، آفاق مختلفة كثيرة مثلما يكون هناك أشخاص مختلفون كثيرون ؟ وإذا كانت الآفاق مشروعات حرة، فكيف يجب على المرء أن يختار بين آفاق مختلفة ؟ وعندما نثار هذه الأسئلة ، لابد أن يتجه المرء من مقال «فائدة التاريخ ومضاره» إلى الهيكل الرئيسي لعمله، ولكن مع تقدير للأهمية التي تكون للسيرورة التاريخية عند نيتشه. ويوجه نيتشه نقداً للفلسفة التقليدية في كتابه «إنساني، إنساني إلى أقصى حد»؛ لأنه كان ينقصها الحس التاريخي<sup>(٩)</sup>. إن أهمية السيرورة التاريخية هي أنه يمكن أن يقال، في الغالب ، إن فلسفة نيتشه السياسية الخاصة يتم التعبير عنها عن طريق تحليل تاريخي ويحاول نيتشه أن يخلق أفقا للإنسان عن المستقبل. ولا يمكن الوصول إلى خلقه، بالطبع، أو يمكن أن يستمد، من التاريخ؛ لأنه مشروع حر بيد أن الاستبصار التاريخي في الآفاق من حيث إنها آفاق، مثلاً، هو استبصار ما بعد المسيحية بالضرورة، كما سنرى. ويهدف مشروع نيتشه الخاص أن يكون، في بعض النواحي، تأليفاً لاسقاطات المستقبل الجيدة التي تحدث في التاريخ. وعندما يضع المرء هذه الاعتبارات في ذهنه، فإنه قد يتجه إلى تأويل نيتشه لتاريخ الإنسان، الذي يفضي بالناس إلى الأزمة الكلية لعصر نيتشه.

ويتم الوصول إلى ذروة تاريخ الإنسان قرب بداية التاريخ المسجل ؛ لأن الثقافة الأسمى حتى الآن هي ثقافة اليونان والثقافة عند نيتشه هي كمال الطبيعة، وتتميز كل ثقافة بوحدة الأسلوب الذي يتخلل كل نشاطاتها والثقافة العظيمة هي الثقافة التي تزخر بناس عظام، ومبدعين، وتسمو بالناس. يكتب نيتشه في كتابه «بمعزل عن الخير والشر» قائلاً :

إن كل تميز لنوع «الإنسان» كان حتى الآن من حمل المجتمع الأرستقراطي إلى حد كبير - وهو سيكون كذلك مرة ، ومرة - أعنى المجتمع الذي يؤمن بالسلم الطويل لنظام الطبقة ... و يحتاج إلى العبودية بمعنى أو آخر. وبدون شجن البعد الذي ينتج من الاختلاف الراسخ بين الترتيب الطبقي - عندما تنظر الطبقة التي تحكم من بعد باستمرار، وتزدري الرعايا، والوسائل، وعندما تمارس الطاعة والأمر باستمرار، وتقمع ، وتبقى بعيدة ، فإن هذا الشجن الآخر، الأكثر غموضاً لا يمكن أن ينمو - أعنى اشتهاً توسيع جديد للمسافات داخل النفس ذاتها، وتطوير الحالات الأكثر سموً ، ونُدرة، وبعداً، وامتداداً، وشمولاً - وباختصار تعزيز نوع الإنسان فحسب (١٠).

لقد وجد شجن البعد في المجتمع اليوناني، الذي كان مجتمع السيد - العبد ، كما يلاحظ نيتشه باستحسان أن اليونان صنعوا فضيلة الجدل والنزاعات بل حتى الشعراء نازع بعضهم بعضاً.

وإذا كانت بلاد اليونان هي ذروة التاريخ المسجل، فإن التراجيديا ليونانية هي ذروة تلك الذروة. إن تجربة الإنسان الأساسية عميقة ؛ إذ تواجهه هاوية اللامعنى في عالم عماء، وليس كوناً. إن الإنسان حيوان يعانى. والتفاؤل هو رد فعل ضحل لحالة الإنسان، أعنى الوهم الذاتى. والتشاؤم قد يكون ضعفاً محضاً للإرادة ، بيد أنه يمكن أن يكون مواجهة شجاعة للهاوية. إن التراجيديا اليونانية هي تشاؤم ذو قوة، هي تأكيد وشكل مفارق لمعاناة الإنسان.



والثقافة اليونانية التي يعجب بها نيتشه هي ثقافة ما قبل سقراط، تماماً كما أن الفلاسفة اليونان الذي يثنى عليهم هم، أساساً، ما قبل سقراط. وبصفة خاصة «هرقليطس» إن سقراط، بالنسبة لنيتشه هو محطم التراجيديا اليونانية. والثقافة الصحيحة هي الثقافة التي تصل فيها غرائز الناس المبدعة إلى أعلى درجة. إن سقراط هو عدو الحياة الغريزية، أى أنه الشخص النظري الناقد أكثر من أن يكون مبدعاً، هو الذى جعل السعادة والفصيلة مكافئتين للعقل، هو الذى جعل النبل والفضائل النبيلة ذابلة واهنة عن طريق إخضاعها لبحث جدلى قاس، لا تستطيع أن تصمد أمامه وتقاومه، وهو الذى فرض إرادته على الأجيال القادمة بنجاح حتى إنه، منذ سقراط، أصبحت العقلانية هي مصير الإنسان الغربى.

لقد كان سقراط وأفلاطون استباقاً لنكبة عظيمة للبشرية أعنى ظهور المسيحية. ويصف نيتشه المسيحية بأنها الأفلاطونية للشعب<sup>(١١)</sup> وانتصار المسيحية على روما هو انتصار أخلاق العبد على أخلاق السيد .

إن صنوف الأخلاق هي، عند نيتشه، إبداعات، بيد أن المبدعين الأوائل كانوا أفراداً وليسوا حشداً من الناس. وأخلاق الحشد هي الصورة الأولى للأخلاق، التي استمدت منها أخلاق العبد، وأخلاق السيد. ومع ذلك، كانت هناك، باستمرار، حشود قوية، وحشود ضعيفة. الحشود القوية تفرض إرادتها على الحشود الضعيفة، وتستعبد لها. وأخلاق السيد هي تأكيد للقوة عن طريق القوى، هي تبجيل للحياة القوية، والنشطة عن طريق أولئك الذين يمتلكون القوة، ويستطيعون أن يعملوا. إن الأقوياء لا يقيمون عرائزهم، بل يمجذبونها والسادة قاسون، غير أنهم قاسون بصورة بريئة إنهم يوحدون ما هو خير بما هو قوى، ويستبعدون ما هو ضعيف بإزدراء، ويصفونه بأنه سيئ .

وفى المقابل، فإن أخلاق العبد هي رفض القوة عن طريق الضعفاء. وبينما يميز السادة بين ما هو خير وما هو سيئ، فإن العبيد يميزون بين الخير والشر، فما يؤكد السيد بوصفه خيراً، يرفضه العبد بوصفه شراً إن أخلاق العبيد هي، أساساً،

سلبية، هي رد فعل ضد الحكام وقيمتهم، وانتقام منهم. واهتمامها الأساسى هو بالشر، ويصبح الخير علامة تلتصق بأنواع متنوعة من الضعف مثل الضعة humality ، والسلبية. لا تستطيع النسور أن تمنع نفسها من أن تكون نسوراً، ولا يستطيع الحمل أن يمنع نفسه من أن يكون حملاً، بيد أن الحمل يزعم - ولا بد أن يزعم - أن ضعفه إرادى، مثلما أن قوة النسور تكون إرادية ، ومن ثم لا يمكن إنكارها بالتالى.

ويميل نيتشه إلى استخدام لفظى أخلاق العبد، وأخلاق الكاهن بصورة قابلة للتبديل والتغيير. فأخلاق العبد يشكلها كهنة هم أعضاء فى الحشد الحاكم، ولكنهم أعضاء ضعفاء، ومنحطون. إنهم يتحالفون مع الحشد. لأن المرضى يخدمون المرضى. إنهم يطورون مثلاً تكون الانتقام الذى تحاول الحياة الضعيفة أن تحمله للحية، غير أن هذا الانتقام يخدم الحياة بأن يحفظ الحشد من أن يحطم نفسه. إن الناس الكهنة هم اليهود، الذين هم مخترعو المسيحية. فهم تفاوضوا عن طريق المسيحية عن أن يحدثوا تجاوزاً لتقييم كل القيم. لقد نجحوا ؛ لأن الضعة أصبحت قيمة، وأصبح الزهو رذيلة، لقد وقفت أخلاق - السيد على رأسها - لقد جعلت المسيحية الحياة يسيرة عن طريق تقويض قوتها. لقد أنكرت الغرائز لعبها الحر، واضطرت إلى أن تعرض عن نفسها

والتأثير السيئ لتجاوز تقييم كل القيم هذا هو حفظ ما يسميه نيتشه بفائض «صور الحياة الناقصة، السقيمة، والمنحطة»؛ ويكون هذا الحفظ فى اقتصاد الحياة على حساب الصور العليا للحياة. إنه يجعل الإنسان «إجهاضاً جليلاً» ، الذى يكون أليفاً جداً بالنسبة لخيره الخاص<sup>(١٢)</sup>.

ويتصور نيتشه أعماله الخاصة بأنها محاولة لتجاوز تقييم كل القيم، لكن من الخطأ أن نفترض أنه حاول، فقط، أن يستعيد أخلاق السيد التى كانت فيما قبل المسيحية. إن أن الاستعادة هذه مستحيلة، بسبب التغيرات فى الإنسان الغربى التى أوجدتها المسيحية، وهى غير مرغوبة، لأن التغيرات لم تكن كلها للأسوأ، ويتصور نيتشه الإجهاض بأنه جليل بطريقة خطيرة للغاية فالمسيحية قد عمقت الإنسان. وأخلاق العبد جعلت الإنسان روحياً عن طريق تسامى غرائزه حتى إن هناك إمكاناً للتعبير

عنها فى صور أكثر دقة. وقد أنتجت روحانية الإنسان العلم، من بين أشياء أخرى، الذى وسّع مجال المستقبل الممكن للإنسان وفضلاً عن ذلك، جعلت المسيحية الإنسان عامّاً، وجعلت أى استعادة لأهداف محدودة للناس، أو للأجناس، أمراً مهجوراً. لقد ألغت المسيحية اليونان إن مجاوزة تقييم نيتشه لكل القيم ستجعل النزعة الكلية الزائفة للمسيحية يحل محلها هدف كلّى صحيح للبشرية؛ لأنها ستجاوز المسيحية بدلاً من أن تحطمها.

وعندما يقارن نيتشه عصره الخاص بعصر ليونان العظيم، أو يقارنه حتى بالعصور التى ولدت فيها المسيحية فى الإنسان الأوروبى توتراً رائعاً للروح، فإنه يجده عصرّاً قاصراً فى كل النواحي الحاسمة. فليس هناك، فى الغالب، أفراد حقيقيون فى القرن التاسع عشر، حتى النفوس الحقيقية النادرة التى وُجدت فى هذا الزمن الحقيقى أذهلها الزمن إن قاعدة صور الحياة الدنيا على حساب الصور العليا هى، بالنسبة لنيتشه، معنى الديمقراطية. فالديمقراطية هى الوسطية وليس ثمة اختلاف ذو دلالة بين لديمقراطية والاشتراكية. فكل من الديمقراطية والاشتراكية تبشران بمبدأ المساواة، وكلتاها الوريث الصحيح للمسيحية، وأخلاقيها الخاصة بالعبيد. وتعد المسيحية الطريق لبداً المساواة بالإقرار بأن كل الناس متساوون فى النواحي الحاسمة؛ فهم يمتلكون، فى الله، أباً مشتركاً، وكلهم مخطئون.

ويجد نيتشه أن كل حكومات عصره ديمقراطية بصورة منأصلة وحتى الدول التى تنظر إلى نفسها على أنها ملكية تحدد اتجاهها عن طريق الكثرة، التى تقدّم لها ما يرضيها إن كل الدول الحديثة تدّعى للرأى العام، لأن نيتشه يجعل الرأى العام مكافئاً للكسل الخاص وقاعدة الرأى العام هى قاعدة الاسترخاء، والكسل، أى أنها تولد الامتثال والقبول إن المجتمعات الحديثة هى كل مجتمعات الحشد التى لا تصوغ كل الناس فى قالب واحد فحسب، وإنما تصوغهم فى قالب منحط وحقيق أيضاً. إن جريدة الصباح تحل محل صلاة الصبح. والزمن يزهو بنفسه بسبب نزعة السلمية، لأن الحقيقة هى أن كل الناس لم يعبدوا يؤمنون بأى شىء بقوة بصورة تكفى لأن يدافعوا عنه.

ويزدري نيتشه كلا من الدولة الحديثة، والمجتمع الحديث، فالدولة صنم قوى، وجديد، فى حين أن نيتشه يهتم بتعطيم الأصنام. الدولة هى بناء أسمى يقوم على المساواة الفريدة للناس، ولكنها تقتل هذا التفرد ، لأن الدولة تبشر بنظريات كلية مثل حقوق الإنسان . إن نزعتها الكلبة الضحلة تحطم عبقرية الناس الجريئين، لأن أليتها غير الشخصية تحط من شخصية الإنسان.

إن صفة زائفة تتخلل فى لمجتمع وتنتشر فيه، فالنجاح فى مكان السوق علامة على عدم القيمة والجدارة. ولا بد أن يكون المرء فاعلاً، مقابل ذات مخلصه وصادقة، لكى ينجح.

لم تعد التربية الحديثة نصوغ أفراداً مخلصين فى قالب واحد، وإنما تُخرج متخصصين. وفساد التربية ينتج، بالضرورة، فساد المستوى العام للذوق ومما يدل على ذلك التقليل من قيمة الأسلوب الأدبى، إذ يتوقف الناس عن أن يتحدثوا حديثاً جيداً، ويكتبوا كتابة جيدة ، لأنه يكون هناك ميل إلى رفض التفوق من حيث إنه كذلك

كما أن الفلسفة تأثرت بالأزمة الشاملة فى عصر نيتشه، إذ لم يُسمح بها إلا بسبب ضعفها وهونها. إنها لم تعد ذات سيادة على العلوم الأخرى إنها فى حالة سيئة حتى إنها تستحق فى الغالب، سوء السمعة التى بقيت فيها. وكل صنوف الفلسفة التى فحصها نيتشه، وجد أنها قاصرة وبها عيوب، إذ تميل كلها ، قبل كل شئ، إلى أن تكون دجماطيقية. إن الفلسفات تتحول إلى مذاهب فلسفية، والرغبة فى المذهب هو نقص الكمال. وتستمر صنوف معينة من الفلسفة فى أن تكون تعليمية. فالمرء يستطيع أن يتعلم من الكليبيين الجانب التحتانى « السبى » من القيم، ويقدر الصفات الحيوانية فى الإنسان، ويستطيع أن يتعلم من الشكاك نوعاً ضرورياً من عدم التحيز، ويتعلم من التشاوميين الدور العظيم الضرورى للمعاينة والألم فى الحياة. ومع ذلك، فإن هذه الفلسفات لا تقدم ، فى ذاتها، حلاً لأزمة العصر، فهى فى ذاتها أعراض للأزمة. ولا يقدم العلم حلاً، فهو يمتلك فضيلة النزاهة النادرة، بيد أنه متورط فى الأزمة : لأن العلم هو الصورة النهائية التى تفترضها المثل الزائدة لأخلاق العبد . إن العلم يتجه ضد

الحياة لصالح الحقيقة ومع ذلك ، فإن وثوقه الخالص يجرده من السلاح إن العلم يشك في نفسه، ويشوه سمعته عن طريق اكتشاف حدوده الخاصة.

ولدى نيتشه مثل قصير يعبر عما يكون في صميم الأزمة الكلية لعصره، الأزمة التي انعكست في التفكير، ولفعل، والأفراد، والمؤسسات. هذا المثل هو «الإله قد مات». ويصل المرء عن طريق هذا المثل الذي يقول إن الإله قد مات إلي لبّ مساعيه الفلسفية. ففي كتابه العظيم «هكذا تكلم زرادشت» ، يؤكد زرادشت ، الذي هو ، إلى حد ما، القدوة الذاتية لنيتشه، موت إله قرب بداية عمله<sup>(١٣)</sup>. ولا يبرهن في البداية على أن الإله قد مات، وإنما يجعل هذه المسألة ، بوصفها كذلك، مسألة شرف شخصي أن الإله قد مات لقد أصبح الإيمان بالله عدم احتشام بالنسبة لكل الناس ما عدا أولئك الذين ليست لديهم فرصه لأن يسمعو عن موت الإله. وقد تم فيما بعد بيان معاني المثل ، وأساسه، ونتائجه.

ومن الواضح أن نيتشه لم يكن مخترع الإلحاد، ومع ذلك فالإلحاد فريد، وذو دلالة بطرق متنوعة . **فولاً :** لايحاول نيتشه أن يخفي إلحاده، وإنما يصرح به مرة ومرة بكل البلاغة الموجودة لديه، لأن ملحدين سابقين كثيرين مالوا إلى أن يكتموا إلحادهم بصورة كبيرة. **وثانياً :** كان الإلحاد في القرن التاسع عشر حكرًا، بصورة أساسية، على اليسار السياسي. وقد يقال إن نيتشه ، الذي مقت سياسة اليسار، والذي تصور أرستقراطية جديدة، اخترع إلحاد اليمين السياسي ولقد ارتبطت الأرستقراطية ، من الساحة التقليدية، بالمحافظة على الدين وأرستقراطيو نيتشه ملحدون مخلصون وصرحاء. **وثالثاً :** إلحاد نيتشه إلحاد تاريخي. فالمثل الذي يقول إن الإله قد مات يتضمن أن الإله كان موجوداً ذات مرة إن الإله يوجد عندما يستطيع المرء أن يؤمن به، والإله يموت، لأن الإيمان به يصبح مستحيلًا.

ولما كان نيتشه يهتم بتحليل عصره الخاص، فإن تعاليمه عن موت الإله تشير، أساسًا، ولكن ليس بالتحديد، إلى موت الإله المسيحي. إذ أن الخطب في الجزء الأول من كتاب «هكذا تكلم زرادشت» تهتم إلى حد كبير، بالمسيحية، وأثارها.

وجزاء من مقصد الكتاب كله أن يكون تقليدًا ومحاكاة ساخرة للكتاب المقدس. لقد أراد زرادشت أن يخلق هدفًا كليًا حقيقيًا للبشرية، ولابد أن يتغلب ، بالتالي ، على الأهداف الكلية الزائفة التي وجدت من قبل إن المسيحية والبوذية هدفان كليان رائفان ، ولكن لأن المسيحية وحدها قوة ذات دلالة في أوربا ، فإن نيتشه يخصص انتباهاً كبيراً لها إن موت الإله المسيحي يترك الإنسان الأوربي بدون هدف كلي، ولكن تأثير المسيحية يجعله ، فى الوقت نفسه، كلياً حتى إنه يجاوز أى هدف قومى، أو عرقى.

إن موت الإله هو الحدث الأخير فى تاريخ المسيحية، ولكن بموت إله المسيحي تموت كل الآلهة الأخرى أيضاً. ومع ظهور أفق الإنسان الأكثر كلية من حيث إنه أفق محض، يصبح كل إيمان بحقائق أزلية، وموجودات أزلية، مستحيلًا ويعلن زرادشت، فى نهاية الجزء الأول من كتاب «هكذا تكلم زرادشت» موت كل الآلهة<sup>(١٤)</sup> كما أن موت الإله هو موت المثل الأفلاطونية، وموت الميتافيزيقا ولقد شاركت الفلسفات التقليدية ، والأديان التقيدية، فى الإيمان بعالم حقيقى ميزوا بينه وبين العالم الذى يعرفه الإنسان بحواسه، أعنى العالم الظاهرى . إن كلاً من الفلسفة والدين هما عالم دنيوى آخر. كما أن استحالة الإيمان بالله هى استحالة الإيمان بعالم حقيقى، غير أن إلغاء العالم الحقيقى هو أيضاً إلغاء العالم الظاهرى لأن العالم الذى يعرفه الإنسان بحواسه، ومشاعره، وعن طريق وجوده كله هو، من ثم، العالم الوحيد، وليس العالم الظاهرى. أو يستطيع المرء أن يقول إنه بموت الإله يصبح العالم الظاهرى العالم الحقيقى، الواقعى.

لقد حدث موت الإله عندما أدرك الأشخاص أن الإله هو خَلْقهم الخاص. لقد قتل الإله أسلاف الأشخاص الذى خلقوه، أعنى الأشخاص الذين غيرهم الإيمن بالله تغييراً جذرياً. إن الإله المسيحي هو مرسى الأخلاق لمسيحية. كما أن الأخلاق المسيحية جعلت الإنسان، عن طريق جعله يعى ضعفه، يناضل لكى يتغلب على هذا الضعف. لقد عمقت المسيحية قوى الإنسان الروحية وأعلت من شأنها. كما أن الأخلاق المسيحية تؤكد إمكان الرغبة فى الصدق. فهى لا تجعل الإنسان حيواناً أليفاً فحسب، وإنما تجعله أكثر فطنة، ومهارة أيضاً. ويتطور الإخلاص لله إلى إخلاص للحقيقة التى

قد تسمى بالعلم. وينقلب الوعي الدقيق واللين الذى يخلقه الإيمان بالإله المسيحى على الله فى النهاية لقد قتلت الاستعمارة العقبة الإله المسيحى، التى هى اكتمال الأخلاق المسيحية

ولكن بموت الإله المسيحى على أيدي الأخلاق المسيحى، أصبحت الأخلاق المسيحية نفسها بدون أساس. إن الأخلاق المسيحية لا تهتدلع أن تبقى بعد موت الإله. ومن ثم يصبح الإخلاص للحقيقة، أو الإخلاص لأى شيء أمراً عويصاً لأن كل الرؤى، والطموحات تُعرض بوصفها تعسفية، وغير مدعومة. إن موت الإله ليس هو موت الأخلاق المسيحية فحسب، بل هو موت كل صنوف الأخلاق التقليدية

وتُعد المسيحية فى كتاب «هكذا تكلم زرادشت» مسخاً لروح الإنسان، التى تصبح عن صريق قبول المسيحية جملاً؛ فهى تحمل نفسها بإلزامات أخلاقية تقول للروح «يجب عليك». إن الإنسان «يحمل» نفسه بقمع زهوه، بتشويه سمعة حكمته الخاصة، بإخلاصه لعل مفقودة، وبالبحث عن الحقيقة. إن الجمل يدخل الصحراء، بيد أن مسخاً ثانياً يحدث. إذ تصبح روح الإنسان أسداً؛ فهى تتمرد على أحمالها. إنها تقتل تنين الإلزام، فبدلاً من أن تستمع إلى تنين «يجب عليك»، فإنها تقول الآن «إننى أريد». ولكن بينما قد يقتل الأسد تنين القيم لتى تسبق إرادة الإنسان، فإنه لا يستطيع أن يخلق قمماً جديداً، لأنه يُترك فى صحراء<sup>(١٥)</sup>.

إن الإنسان يحد نفسه، مع موت الإله، فى الصحراء التى هى الأزمة الكلية لعصر نيتشه إنها، بوضوح، أكثر من أزمة فى تاريخ الأفكار. إن احترام الأخلاق المسيحية والالتزام بها قد يستمر برهة، ربما بعيداً عن العادة، غير أن هذا الموقف لا يمكن أن يدوم ويستمر فالناس أقل قدرة، بصورة تدريجية، على أن يؤمنوا بأى شيء؛ إذ لم يعد هناك أفق يعطى للحياة معنى، لأن الأزمة كلية.

إن سياسة اليسار هى، بالنسبة لنيتشه، علامة على الأزمة الكلية، وتفاقم لها، ولذلك فإنها لا تكون حلاً بصورة واضحة. وماذا عن المذهب المحافظ، أو سياسة اليمين السياسى؟ يرفض نيتشه إمكان حل محافظ على أسس متنوعة، ناقداً كلاً من الصورة

المحددة لتى أخذها المذهب المحافظ الألماني فى ظل «بسمارك»، والفروض العامة للمذهب المحافظ

**فولاً :** اضطر المذهب المحافظ فى القرن التاسع عشر إلى أن يقوم بتنازلات شاملة للحركة الديمقراطية فى العصور الحديثة. لقد حاول «بسمارك» أن يحافظ على النظام الملكى، ولكنه اضطر، فى الوقت نفسه، إلى أن يدخل اقتراحاً عاماً، وتشريعاً موسعاً للخير العام، وأن يطور بالتالى، الحركة الديمقراطية، فلم يعد يُنظر إلى الملك على أنه الحاكم، بل على أنه الخادم الأول فقط.

**ثانياً :** يعتنق المذهب لمحافظ مثل الوطنية والوطنية هى ظاهرة ديمقراطية بصورة متأصلة، كما يبينها تطورها من الثورة الفرنسية. كما أنها مفارقة تاريخية فالتنازلات التى لابد أن تقوم بها الدول الأوربية للديمقراطية، وتشابه الثقافات الأوربية المتزايد، تبين أن ثمة وحدة أوربية مختلفة من قبل لا يمكن إنكارها ويصف نيتشه نفسه بأنه أوربى جيد. ولم يكن الأفراد الحقيقيون القلة فى القرن التاسع عشر، مثل نابليون، وجوته، وطنيين، وإنما كانوا أحداثاً أوربية. ولم تعد الصراعات السطحية بين دول - الأمة الأوربية تُحتمل أو تطاق، ويكفى فحسب تهديد أوروبا من روسيا العملاقة النائمة

**ثالثاً :** يعتمد المذهب المحافظ على نبيل قديم، أنهكته الشيخوخة وما هو مطلوب نبيل جديد، وفكرة جديدة عن النبيل.

**وأخيراً :** يتحالف المذهب لمحافظ مع المسيحية، ولكن نيتشه يدافع، كما رأينا، عن إلحاد صريح.

وقد نلخص وجهة نظر نيتشه عن المذهب المحافظ بأى نقتبس من حكمة موجزة فى أحد أعماله المتأخرة، وهو «أفول الأصنام» .

ما لم يكن معروفاً من قبل، وما هو معروف، أو قد يُعرف، اليوم:  
هو أن: الارتداد أو العودة، العودة بئى معنى، أو بآية درجة، ليس



ممكناً ببساطة.. لاتزال هناك اليوم أحزاب حلمها هو أن كل الأشياء قد تسير إلى الراء مثل سرطان البحر. بيد أنه لا أحد حرق في أن يكون سرطان البحر. لا شيء يفيد : لأنه يجب على المرء أن يسير إلى الأمام - أعنى خطوة خطوة أبعد في تدهور (وهذا هو تعريفى «للتقدم» الحديث). إن المرء يستطيع أن يتحكم فى هذا التطور، ويصد، من ثم، الإنحطاط، يجمعه، ويجعله أكثر عنفاً، ومفاجئاً ، ولايستطيع المرء أن يفعل أكثر من ذلك (١٧).

ويرفض نيتشه كلاً من سياسة اليمين، وسياسة اليسار من حيث إنها سياستان تافهتان، ويقابلهما مفهومه الفامض نسبياً للسياسة العظيمة: أعنى سياسة المستقبل. كما أن تجاوز تقييم كل القيم هو تجاوز تقييم كل السياسات : لأن نيتشه يوحد ما هو أخلاقى بما هو سياسى..

إن الأزمة الكلية للعصر يجب أن تُحل، غير أنه ليست هناك ضرورة، بصورة مطلقة، لأن تُحل من أجل منفعة الإنسان فقد تعرض الإنسان، بموت الإله للخطر العظيم . لأن الإنسان قد يصبح قليل الشأن والأهمية تماماً لقد حسن كل من الإيمان بالله، والحرب ضد الله الإنسان، لأنه بموت الإله لا تكون لدى الإنسان فرصة أكبر لأن يحب اله أو يكرهه، وقد يقضى موت الإله إلى تخلى الإنسان عن كل نضال، وكل طموح ، وكل المثل. ويسمى نيتشه هذا الإنسان، الذى لا تدفعه سوى الرغبة فى المحافظة على الذات المريحة، الإنسان الأخير. والإنسان الأخير هو الإنسان الأكثر خسة وحقارة : لأنه لم يعد قادراً على أن يزدري نفسه. إنه لا يريد أن يحكم أو أن يُحكم، لا يريد أن يصبح غنياً أو فقيراً : لأنه يريد أن يفعل الجميع نفس الشيء، ويكونوا الشيء نفسه يقول الإنسان الأخير «إننا نخترع السعادة ، ونتخلى عنها» (١٧). وعندما يصف «زرادشت» الإنسان الأخير لكى يحذر الناس، فإن مستمعيه تفتنهم الصورة التى برسمها . وهى أن الإنسان المعاصر ليس هو الإنسان الأخير، بل مثاله هو الإنسان الأخير.

إن النزعة العدمية هي احتجاج ضد منظور الإنسان الأخير، وصياغة النزعة العدمية هي لاشيء صحيح ، فكل شيء مباح ومسموح به. وماذا أن كل الطموحات، والمثل قد برهنت على أنها تخلو من المعنى، فإن الناس لا يستطيعون أن يكرسوا أنفسهم لقضية ما ، لأنه ليس لديهم مستقبل للإرادة. إن العدميين يريدون العدم بدلاً من أن يكفوا عن الإرادة. ويمكن أن يُنظر إلى المثل الراهدة للمسيحية، من حيث إنها إنكار للحياة، على أنها صورة غير واعية من النزعة العدمية. وفضلاً عن ذلك، فإن النزعة العدمية نتيجة ضرورية للعلم الحديث الذي يحطم صحة القيم. ويتصور نيتشه النزعة العدمية، أحياناً، بأنها المستقبل الذي لا مقر منه لأوروبا، ويصف نفسه، أحياناً أخرى، بأنه عديمي. إن خالق القيم الجديدة لابد أن يكون محطماً للقيم القديمة

ومع ذلك فإن موت الإله ليس زمن الخطر العظيم للإنسان فحسب، بل هو زمن إمكانه العظيم؛ لأنه يجعل الخلق الأسمى لقيم المستقبل ممكناً. إن موت الإله هو تحرر الإنسان من الله. لقد قيدت الآفاق السابقة الإنسان في سلاسل، لأنها منعت من أن يشعر بحرية تامة في هذا العالم الذي هو العالم الوحيد ومن ثم يمكن أن يكون الإنسان مخلصاً للأرض، كما نصحه زرادشت بأن يكون كذلك. إن قلب الأرض هو الذهب : ولبس هناك شخص بغض. إن موت الإله هو تحرر الإنسان من الإثم؛ لأن البراعة المنتجة للحيوان الأشقر أعنى أروع مثال لإنسان ما قبل التاريخ، يمكن استعادتها على مستوى أعلى

إن موت الإله هو اكتشاف إبداع الإنسان فعندما يعرف الإنسان أن الآفاق هي إبداعاته وخلقها، فإنه يكون أكثر وعياً بقوته الخاصة؛ لأنه إذا لم يكن شيء صحيحاً، فإن كل شيء يكون ممكناً. إن الإنسان يصبح إنساناً عن طريق آفاق تُخطط بدون وعي؛ لأنه بالتخطيط الواعي للآفاق، يمكن أن يصبح الإنسان أكثر من إنسان.

ويصبح واضحاً الآن أن نيتشه يحتاج إلى نظرية فلسفية لكي يفسر الإنسان، وموقف الإنسان؛ إذ إن هناك شكاً في فساد الآفاق السابقة. ويجب أن تفسر النظرية الجديدة كيف أصبح الإنسان إنساناً دون لجوء إلى مبادئ غائية، أي لابد أن تتسجم

النظرية الجديدة مع معرفة سيادة الصيرورة، ومعرفة أصول الإنسان الحيوانى، ومعرفة اللامعنى الملازم لكل صنوف ما هو معطى. ويسمى نيتشه هذه النظرية بنظرية إرادة القوة.

ويرى نيتشه أن إرادة القوة هي الخاصية الأساسية لكل حقيقة واقعية إن نظرية إرادة القوة هي نظرية فلسفية جديدة تماماً. ويرتبط تقديم النظرية فى كتابه «هكذا تكلم زرادشت»، وكتابه «بمعزل عن الخير والشر» برفض كل النظريات الفلسفية السابقة فهذه النظريات تشترك فى الإيمان بحقيقة موضوعية، وهذا الإيمان هو، بالنسبة لنيتشه، حكم مبتسر محض. لقد تحدث فلاسفة عن إرادة الحقيقة، وافترضوا أن هناك حقيقة يمكن اكتشافها بالتفكير إنهم حاولوا فقط ويدون وعى فى حقيقة الأمر، كما يرى نيتشه، أن يطبعوا نأويلهم على العالم. إن بفكير، أو عقل، الفلاسفة لا يمكن أن ينفصل عن شخصية الفيلسوف. وإرادة الحقيقة ليست إلا صورة شىء ما أساسى بصورة كبيرة، أعنى إرادة التغلب على كل شىء والتحكم فيه أى إرادة القوة.

يُقدم نيتشه البيان الكامل لنظرية إرادة القوة فى كتابه «هكذا تكلم زرادشت» فى حديث زرادشت عن «التغلب على الذات»<sup>(١٨)</sup>. فقد لاحظ زرادشت الأشياء الحية، ووجد أنه حينما توجد حياة، توجد طاعة. بيد أن الطاعة هي، باستمرار، طاعة شىء ما، أى أنها ترتبط بالأمر ويجب ألا نبحث عن هذا الأمر خارج الحياة والدافع إلى التغلب، إلى الأمر، إلى السيطرة، ليس خاصية محض للحياة، بل هو لب الحياة

إن الحياة هي إرادة القوة، والشىء الحى هو شىء يحاول أن يتغلب لأنه «يحاول، فضلاً عن ذلك أن يُفرغ قوته». ومع ذلك، فإنه لا يحاول أن يتغلب، ويُفرغ بالنظر إلى أى غاية معينة. وينكر نيتشه أن غريزة المحافظة على الذات هي الغريزة الأساسية للكائن الحى. فالمحافظة على الذات ليست سوى نتيجة لإرادة القوة، إنها ليست غرض الحياة، لأن المحافظة على الحياة مبدأ غائى زائد.

ولا تخص إرادة القوة الموجودات الإنسانية. على الرغم من أنها تفسر كيف أصبح الإنسان إنساناً، لأن الحياة تكمن فى التغلب، وتغلبت بعض الحيوانات على توحشها.

تماماً كما قد يتغلب بعض الناس على إنسانيتهم إن افتراس الحيوان في الأدغال، ورسم الفنان لصورة، كليهما صورة من صور إرادة القوة. إن نظرية إرادة القوة هي، في النهاية، نظرية كسمولوجية ، تفسر طابع كل حقيقة واقعية. فليست هناك أشياء غير حية ، لأن النظرية لا تدحض كل الفلسفات المثالية فحسب، وإنما تدحض أيضاً كل الفلسفات المادية

ومع ذلك ، فإن تشديد نيتشه الأساسي يظل على إرادة القوة عند الإنسان، فالإنسان هو الحيوان الذي يخلق الأفق. الإنسان لا يملك، كما يرى نيتشه ، طبيعة محددة، أو وظيفة محددة، لأن الإنسان هو الحيوان الذي لم يُحدد قط. إن الإنسان حل فوق الهاوية، أى أنه فاصل بين ما هو أقل من إنسان، وما هو أكثر من إنسان. وتفسر إرادة القوة كل نشاط الإنسان، من شهواته الدنيا إلى إبداعاته العليا والفلسفة هي الصورة العليا، والأكثر روحية لإرادة القوة

ومن ثم لم يعد الفهم يفهم على أنه ماهية الإنسان، كما كان من الناحية التقليدية. فالإنسان ليس، أساساً ، موجوداً مفكراً. إذ إن العقل، والنوعى هما ظاهرتان سطحيّتان. إن «أنا» الإنسان تُخلق، لأنها جزء من الكائن الحي الكلى الذى هو مصدر العقل، ولايستطيع العقل أن يسبر غورها. إن الأشياء العليا ليست فى متناول العقل، ولا يستطيع العقل أن يقوم بتوصيلها وتكون الذات تحت الأنا، والذات هي أساس الأنا، مكان إرادة القوة، مصدر كل معنى ممكن ولتصور الذات عند نيتشه علاقة بتصور فرويد للهو Id ، ويسمى نيتشه الذات، أحياناً ، «هى» it بيد أنه قدّر لذات نيتشه، فى مقابل «الهو» عند فرويد ، أن تكون غامضة بصورة جذرية، وهى نفسها خلق

ويسمى زرادشت النفس بالجسم. وهكذا تم إلغاء الثنائية التقليدية بين العقل والمادة، أو بين الجسم والنفس لأن الذات تُسمى أيضاً بالنفس - والنتيجة ليست فكرة أقل سموً عما أُعتقد من قبل أنه يتعلق بالنفس فحسب، بل فكرة أكثر روحية عن أشياء أُعتقد من قبل أنها تتعلق بالجسم، إذ يشير زرادشت إلى الجسم على أنه روح مثلاً.

تفضى نظريه إرادة القوة، بالضرورة، إلى مراجعة الأفكار التقليدية عن الفضيلة. فالفضائل ، عند نيتشه، هي انفعالات سامية، وتغير شكلها إلى ما هو أحسن أى أنها انفعالات مكرسة. ويقارن نيتشه الفضائل التقليدية بالنوم؛ لأنه أعتقد أنها تفضى إلى سعادة مفهومة من حيث إنها حالة سلام ودعة. ولأن الفضيلة العليا هي، من الناحية التقليدية، حكمة متصورة بأنها تأمل ما هو أزلى، وغير مخوق. ولفضيلة، عند نيتشه ، هي الإبداع، والحكمة هي خلق يعى ذاته. ومع تشديد نيتشه على الذات، يأتى تشديد متزايد على تحقق الذات، وعلى هذه الفضائل مثل الإخلاص ، والاستقامة. وطالما أن كل ذات فريدة، وغامضة، فإنه لايمكن أن تكون هناك نظرية شاملة عن الفضائل عند نيتشه ؛ إذ إن فضيلة شخص ما قد تكون رذيلة عند شخص آخر. كما أنه قد نؤكد أن نيتشه يحاول أن يرد فكرتى الفضيلة والرذيلة إلى فكرتى مرض النفس وصحتها التى هي الجسم، ويرد هاتين الفكرتين بدورهما، إلى فكرتى لقوة والضعف.

إن نيتشه على وعى بأن نظرية إرادة القوة تثير صعوبات. من هذه الصعوبات: هل نظرية إرادة القوة هي مجرد تعبير عن إرادة القوة عنده، أم أنها نظرية صحيحة من الناحية الموضوعية ؟ لا يستطيع نيتشه أن يزعم أنها صحيحة ببساطة، ولا يستطيع أن يرفع أنها أكثر معقولة، بأى طريقة. من رأى رجل الشارع عن طبيعة الواقع كان نيتشه فى صراع مع هذه المشكلة بطرق متنوعة. لقد فهمت الفلسفة السابقة نفسها بأنها صحيحة ببساطة . ويصف نيتشه الفلسفة التقليدية بأنها فلسفة دجماطيقية . ومن ثم لم يأل جهداً فى أن يصور فلسفته بصورة مختلفة، إذ لا تختلف نظرية إرادة القوة عن النظريات السابقة فى المضمون فحسب، وإنما تختلف فى الهيئة أيضاً. ويعتقد نيتشه أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة موضوعية بالواقع، بل هناك منظورات للواقع. ولذلك لا يسلم ، أحياناً، فحسب ، وإنما يقرر أيضاً أن نظرية إرادة القوة هي تأويل منظورى للواقع. واصفاً إياها بأنها فرض يجب اختباره. إنه يتصور فلسفته الخاصة، وفلسفة المستقبل التى تكون فلسفته الخاصة تمهيداً لها بأنها تجربة، وأية محاولة تكون أيضاً تجربة، وحتى إذا لم تكن هناك سوى منظورات للواقع، فإنه يمكن أن تكون هناك منظورات أكثر، وأقل شمولاً. إن منظور نيتشه هو المنظور الأسمى ،

على الرغم من أنه لم يبلوغه<sup>١</sup> لأنه يجسد استبصارات كل المنظورات السابقة، ولأنه المنظور الأول الذي يعي قانون التطور. وتمثل نظرية نيتشه عن إرادة القوة، بصورة مشابهة، الوعي الذاتي الأول بإرادة القوة؛ لأن فلسفته هي التأويل الأول المبدع للإبداع، ولقد وصل نيتشه إلى الذروة حيث لا يوجد اختلاف بين الإبداع، والتأمل. بيد أن ذلك لا يزال يعنى نوعاً ما من الغائية تم الوصول إليه. لقد كن نيتشه مجبراً على أن يؤكد الحقيقة الموضوعية لنظرية إرادة القوة، وكان مجبراً على أن ينكرها؛ لأن نظرية إرادة القوة لابد أن تكون، إلى حد ما، نظراً في حقيقة الأشياء، وخلق ذات نيتشه الفريدة، والمخلوقة، كما أن الحجج على إرادته القوة في كتاب «بمعزل عن الخير والشر» هي أفكار نيتشه الأكثر خصوصية وكتابه «هكذا تكلم زرادشت» هو، كما يشير عنوانه الفرعى، «كتاب للجميع، وليس كتاب شخص واحد». إنه إنجيل جديد لكل البشر، وهو التعبير الشخصي عن نيتشه بصورة كبيرة. ولا يستطيع نيتشه أن يشير إلا إلى آخرين مما يعنيه. فهو، على أحسن تقدير، لا يستطيع أن يطالب بأن يصبح الآخرون نواتاً صحيحة، ومبدعة إن زرادشت لا يريد تلاميذ فتعاليمه دعوة خلاقة ومبدعة إلى الإبداع، ولا يمكن أن تفهم إلا عن طريق أناس مبدعين.

وثمة صعوبة ثانية، وهي ما حدود إرادة القوة؟ هل يمكن التغلب على كل شيء وقهره؟ وإذا كن يمكن التغلب على كل شيء وقهره، فإن الإنسان يتغلب، في النهاية، حتى على حالات عدم المساواة، التي لا يمكن الاستغناء عنها، كما يرى نيتشه، لسمو الإنسان ورفعته إن الناس يصبحون، بحق، في النهاية الإبيجوني (\*). لأنه لن يترك شيء للتغلب عليه وقهره. يؤمن نيتشه بمجتمع هرمي وبسمو الرجال على النساء، وبضرورة المعاناة لكن إذا كانت إرادة القوة كلاً، وإذا كان الكل ممكناً من حيث المبدأ، فلماذا لا يجب إلغاؤه، ولماذا لا يلغى، الاختلاف بين الجنسين، أو اختلافات

(\*) الكلمة في الأصل تعنى السلالة - وهي في الأساطير اليونانية «الإبيجوني هم أبناء السبعة صد طيبة»، وكانوا قد حاصروا طيبة ونهبوها بعد عشر سنوات من الحرب الأولى، راحع كتابنا معجم ديانات وأساطير العالم - المجلد الأول ص ٢٤٧ (المراجع)

المنزلة بين الناس ؟ لم تكن الفلسفة السياسية التقيدية فى حاجة إلى أن تواجه هذه المشكلات، لأنها حددت اتجاهها عن طريق الطبيعة والإنسان لا يمتلك طبيعة محددة عند نيتشه فلا يمكن أن تكون هناك طبيعة بمعنى العالم الخارجى، سوى أن هذه الطبيعة ليست لها قيمة، وتتكون من معطيات ليست لها معنى، إن المرء لا يستطيع أن يعيش وفقاً للطبيعة، لأن الطبيعة لا تملئ مسار الفعل إن الطبيعة تمثل مشكلة عند نيتشه، بيد أنه لا يستطيع أن يستغنى عن تصور ما للطبيعة، ومبدأ طبيعى للحكم، و لخضوع لحكم يكفل الترتيب الطبقي.

والسؤال الأكثر خطورة عن حدود إرادة القوة يخص الماضى فمن حيث المبدأ، يمكن لكل شئ أن يكون مُراداً، ولابد أن يُراد، ولكن هل يمكن أن يُراد الماضى ؟ يقوم مشروع نيتشه الخاص بالمستقبل على الماضى، وإن يكن بطريقة سلبية فحسب، فمشروعه هو خلق الذا، لكن الذا هو أيضاً خلق للماضى. أفلا يحبط الإرادة مرور الزمن والماضى ؟ بتصور نيتشه الفلسفات السابقة بأنها رد فعل الإرادة لوهنها الخاص أمام مرور الزمن، أعنى انتقام إرادة القوة من الزمن عن طريق خلق الموجودات الأبدية الخيالية. غير أن فلسفته الخاصة ليست سلبية، بل هى تحرر من روح الانتقام إنها تأكيد كلى، حتى للماضى ولا يمكن أن يُراد الماضى، ويتأكد إلا إذا تم بيانه على أنه مستقبل أيضاً وإذا كان هناك عود أبدي لكل الأشياء، فإن الماضى سيكون مسبقاً أيضاً. ويؤكد نظرية نيتشه عن العود الأبدى أن كل الأشياء أحدثت عدداً لا متناهياً من الأزمنة من قبل، وستحدث عدداً لا متناهياً من الأزمنة مرة أخرى، تماماً كما كان من قبل. إن نظرية العود الأبدى هى نظرية أحلاهية، كما أنها نظرية كسمولوجية. فإذا كن ثمة عود أبدي، فإن الإنسان سيعي الجاذبية المرعبة لكل أفعاله، لأنها ستعيد عدداً لا متناهياً من الأزمنة. وفضلاً عن ذلك، فإنه عن طريق الرغبة فى العود الأبدى لكل الأشياء، يريد الإنسان ويؤكد مستقبلاً، يصبح ماضيه، أى أنه يستطيع أن يصبح، إن جز التعبير، علّة نفسه. وأخيراً، تكفل عودة كل الأشياء وجود أشياء دنيا، وتكفل، من ثم، وجود أشياء لا تستطيع إرادة القوة أن تتغلب عليها وعن طريق العود الأبدى تصل الإرادة إلى ذروتها القصوى لأنها تتقلب على نفسها، ولكنها

تبقى فى التأكيد الكلى لكل الأشياء. وعن طريق التأكيد الكلى لجميع الأشياء ، يستطيع الإنسان أن يتوقف عن أن يكون إنساناً، ويصبح إنساناً أعلى Superman .

إن الإنسان الأعلى هو مشروع نيتشه عن مستقبل الإنسان. إنه يهدف إلى أن يكون تحقيقاً، وتجاوزاً لمثل الإنسان العليا التى تم تصورهما من قبل. إن بعضه شاعر، وبعضه فيلسوف، وبعضه قديس. فهو شاعر، لأنه مبدع، لكنه يفوق شعراء اليوم، الذين ينتقدهم نيتشه لكذبهم (لأنه يزيّفون المعطى الذى يسر له معنى)، ولأنهم أخفقوا فى أن يخلقوا قيماً جديدة، ولكنهم، بالأحرى، يسلكون بوصفهم خدماً للأخلاق التقليدية إن الإنسان الأعلى يخلق قيماً جديدة، ويشبه ، من هذه الناحية، الفيلسوف التقليدى، غير أن إبداعاته هى إبداعات تعى نفسها وأخيراً، يشبه الإنسان الأعلى القديس؛ لأن نفسه تحتوى على كل عمق أعطته المسيحية للإنسان. إن الإنسان الأعلى هو فيصير مزوداً بنفس المسيح. وأخيراً، فإن المسيحية التى يسبها نيتشه تلعب دوراً فى المستقبل النبيل للإنسان أكبر من الدور الذى يلعبه الماضى الكلاسيكى الذى يثنى عليه إن زرادشت هو الإنسان الأكثر ورعاً وتقوى الذى لم يؤمن بالله على الإطلاق

إن الإنسان الأعلى لابد أن يُراد، وليست هناك ضرورة بالنسبة له لأن يظهر. لأنه مجرد إمكان للمستقبل، مثلما يكون الإنسان الأخير ولا تعنى الأزمة لكلية سوى أن الإنسان لم يعد يستطيع أن يكون إنساناً، لأنه يجب أن يرتفع إلى الإنسان الأعلى، أو يهبط إلى ما هو أدنى من الإنسان.

إن الإنسان الأعلى هو مشروع نيتشه الحر عن مستقبل الإنسان، غير أن جذوره فى المثل الماضى للإنسان الذى يجاوره تنقذ المشروع من أن يكون تعسفياً إن الإنسان الأعلى يستعيد براءة الحيوان الأشقر على مستوى أكثر علواً بصورة لامتناهية، أى على مستوى ما بعد المسيحية، إنه يمثل المسخ الثالث للروح. ويحل محل الأسد العدمى الذى لا يستطيع أن يقول إلا «إننى أريد» ، ويحطم القيم القديمة بون أن يكون قادراً على أن يخلق قيماً جديدة، الطفل الذى يقول «أنا أكون» ، الذى يؤكد الكل، ويشبه إبداعه براءة طفل يلهو ويلعب.



إن الإنسان الأعلى من حيث إنه نوع لا يمكن أن يوصف تماماً، لأنه يكون، فضلاً عن ذلك، ذاتاً حقيقية. إن كل إنسان أعلى فريد. ولا يستطيع المرء أن يصف القيم التي يعيش بواسطتها، لأن كل إنسان أعلى يعطى قانونه الخاص لنفسه. ومع ذلك، يستطيع المرء أن يقول إنه إنسان يعاني كثيراً، ويدع كثيراً، وأنه إنسان ذو زهو لا متناه، وذو كياسة لا متناهية فهو لا يدير خده لأعدائه مثلاً، ليس لأنه حيوانى، بل لأنه لا يريد أن يخزى أعدائه، بيد أن الصور الدقيقة التي تفترضها كياسته، وزهوه تُقوض بالضرورة.

وهكذا فإن تصور نيتشه للإنسان الأعلى غامض وملتبس بالضرورة. فليس أكيداً عما إذا كان الإنسان الأعلى حاكماً. فلم يتحدث نيتشه عن الحكم الكوكبي لنبل جديد، والإنسان الأعلى هو فكرة نيتشه الجديدة عن النبل. ويتحدث، فى أوقات أخرى، عن تواجد الإنسان الأخير والإنسان الأعلى معاً. فالإنسان الأخير يعيش فى مجتمعات تشبه تجمعات النمل، والإنسان الأعلى يجوب الأرض، لكن الإنسان الأعلى لا يحكم الإنسان الأخير، ويحاول أن يتجنب أن يكون هناك أى اتصال معه.

ولا يستطيع نيتشه أن يوصى بطريقة للفعل السياسى تجعل إمكان الإنسان الأعلى حقيقة واقعية. إن هناك جهداً وعناء قوياً للمذهب الفردى الراديكالى عند نيتشه فهو ينصح الناس بأن يصبحوا ذواتاً حقيقية. إنه ينصحهم بأن يبحثوا عن العزلة، ويهربوا من الحياة العامة، ويرفضوا الأساليب القائمة من لسلوك والتفكير. وقد نؤكد، من وجهة النظر هذه، أن الإنسان الأعلى يمثل حلاً غير سياسى للأزمة الشاملة للحدائق. إن دعوة نيتشه الخلاقة إلى الإبداع تفسر، من ناحية، تأويله المهيمن الذى يرى فيه معلماً للمذهب الفردى الحقيقى. ومع ذلك، فإن هذا التأويل يفشل فى فهم النتائج السياسية الخطيرة لحل غير سياسى مفترض. إن هناك جانباً تحتياً لدفاع نيتشه عن المذهب الفردى الراديكالى. فهو يعلم الناس أن يتنازلوا عن مسئوليتهم العامة، وأن يحتقروا التفاهة السياسية يوماً بعد يوم، وأن يمتنعوا عن واجبات المواطنين العادية. إن هناك خطراً باستمرار، حتى من وجهة نظره، بأن الأشخاص الأكثر سوءاً، وليس الأشخاص الأكثر خيرية، سيستمعون إلى نصيحته. وحتى إذا لم

ينتبه إلى نصيحته سوى الأشخاص الأكثر خيرية، فإنه سيكون هناك انسحاب أشخاص من الميدان السياسى تكون هناك حاجة إليهم فيه بالضرورة

كما أن التأويل المهيمن لنييتشه يضطر إلى أن يتقاضى عن جهد آخر فى كتاب نييتشه، جهد سياسى واضح. يتنبأ نييتشه بزمان سياسة تكشف عن الغيب وما هو أكثر، أنه يرى ضرورة لكشف الغيب والترحيب به. إنه يتطوع إلى زمن نى حروب عظيمة، يكون جزءاً هاماً من السياسة العظيمة للمستقبل. إنه يتحدث ، باستحسان، عن الحاجة إلى برنامج لعلم تحسين النسل؛ لأنه يستبق زمناً عندما تُخصص قطاعات الأرض كلها لإجراء تجارب الإنسان على الإنسان، وهو فى صالح اندثار الناس والأجناس الدنيا، ذلك الاندثار الذى لا يرحم. ويتصور بييتشه النزعة العدمية بأنها تطرق أبواب أوروبا. وفى كراهيته للحط من شأن الإنسان الذى هو الإنسان الأخير، ينصح بفتح الباب للنزعة للعدمية.

ويمكن جزء من دلالة فلسفة نييتشه السياسية فى الواقعة التى تذهب إلى أنها نقد واضح للماركسية ولا يشير نييتشه إلى ماركس أو إنجلز على الإطلاق، وإنما كان يألف صوراً متنوعة من المذهب الاشتراكى فى القرن التاسع عشر وفضلاً عن ذلك، فقد تأثر نييتشه، مثل ماركس، بهيجل. وقد يلخص المرء علاقة الماركسية بفلسفة نييتشه السياسية على النحو التالى: إن المجال الماركسى للحرية التى يجب أن تكفلها الثورة هو، عند نييتشه، مجال الإنسان الأخير، أعنى الحط التام من قدر الإنسان. لقد اعتقد نييتشه بصورة فلسفية كبيرة، وبصورة أكثر عمقاً مما اعتقد ماركس عما يترتب على الثورة.

وإذا كان ماركس يرتبط، بصورة لا تنفصل، عن تطور الشيوعية، فإنه يجب التسليم بأن نييتشه يرتبط بظهور الفاشية فى القرن العشرين. وتذكرنا علاقة الفاشية بنييتشه بعلاقة الثورة الفرنسية بروسو ولسوء الطالع فإن مشكلة ارتباط نييتشه بالفاشية، لا تنتهى بالقول، كما يميل كثير من مفسرى نييتشه، بأن نييتشه لم يكن فاشياً، وأنه كان ناقداً عنيفاً للوطنية الألدنية، وأنه كان يمكن أن يمقت هتلر. وهذه الأمور صحيحة بدون شك، ويبين نطقها خلف ولا معقولة توحيد فظ لنظريات نييتشه

بهذين هتلر. لقد كان نيتشه رجلاً ذا رؤية نبيلة لمستقبل الإنسان إن كياسته الخاصة، واستقامته، وشجاعته، تتلأل خلال كتاباته كما أنه تحرر من العنصرية الفجة التي هي عنصر مهم من عناصر الفاشية، كما كان يكن احتقاراً للمذاهب السياسية المعادية للسامية. بيد أن الحقيقة تظل هي أن نيتشه أثر في الفاشية بطرق متنوعة وربما أساءت الفاشية استخدام كلمات نيتشه، بيد أنه يسهل إساءة استخدام كلماته على نحو لا مثيل له. لقد كان نيتشه متطرفاً، ولم يكن هناك أى شخص أكثر موهبة منه في تقديم رؤية متطرفة تبدو جذابة بتقديدها ببلاغة وجراءة. إن الإنسان الذى ينصح الناس بأن يعيشوا على نحو خطر، لابد أن يتوقع أن يوجد أشخاص خطرون مثل موسوليني لأن الشخص الذى يعلم أن حرباً جيدة تترى أى قضية، لابد أن يتوقع سوء استخدام هذه التعاليم التى يُقدم نصفها على سبيل المزاج، ولكن نصفها فقط على سبيل المزاج. ويثنى نيتشه على القسوة، ويردري الشفقة، دور أن يفكر، بصورة كافية، فيما إذا كان لابد أن يُنصح الإنسان، بالفعل، بأن يكون أكثر قسوة مما هو عليه، أو ما هو الأثر الذى يكون لوجهة النظر هذه على الأشخاص الذين يتصفون بالقسوة لم يكن نيتشه عنصرياً، غير أن كتاباته تعج بتأملات عن الجنس البشرى، وإمكانات استعادة النشاط البيولوجى للإنسان ولم يخفوا نيتشه فى الدفاع عن الفطنة والمسئولية العامة، أو تعليمهما فحسب، لأنه يفترى على الفطنة والمسئولية العامة، وأخيراً، لابد أن نكرر مرة أخرى أن نيتشه هو مبتكر الحد اليمين السياسى.

إن أى عرض لفلسفة نيتشه السياسية يجب ألا يكشف عن صنوف الغموض العميقة فيها فحسب، وإنما يجب أن يشير إلى النتائج الخطيرة لها. ومع ذلك، فإن الكشف عن الغموض، والبرهنة على النتائج الخطيرة، لا يؤلفان دحضاً لها. وحتى إذا استطاع المرء أن يبرهن على أن نيتشه مخطئ، فإنه قد يمعن النظر، مع ذلك، فيما كتبه نيتشه نفسه عن شوبنهاور إذ يقول «إن أخطاء العظماء أكثر احتراماً لأنها أكثر نفعا من حقائق الصغار»<sup>(١٩)</sup>

## هوامش

The dedication appears in the first edition of the first volume of this work (Chemnitz: E. Schmeitzner, 1878). It does not appear in the English translation in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, ed. Oscar Levy (Edinburgh and London: T. N. Foulis, 1913), vol. VI.

Trans. Adrian Collins (New York: The Liberal Arts Press, 1949). (٢)

Ibid., pp. 304. (٣)

Ibid., pp. 51-52. (٤)

Ibid., p. 7. (٥)

Ibid., p. 61. (٦)

Ibid., pp. 65, 69, 73. (٧)

Ibid., p. 41. (٨)

Levy, op. cit., aphorism 2, pp. 14-15. (٩)

*Beyond Good and Evil*. Aphorism 257. Translated, with commentary by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1966. (١٠)

Ibid., Preface, p. 3. (١١)

Ibid., Aphorism 62, pp. 47-76. (١٢)

See secs. 2 and 3 of "Zarathustra's Prologue," *Thus Spoke Zarathustra*, in Walter Kaufmann, ed., *The Portable Nietzsche* (New York, 1954), pp. 122-26. Copyright 1954 by the Viking Press and reprinted by their permission. (١٣)

Ibid., p. 191. (١٤)

Ibid., pp. 137-40. (١٥)

*The Portable Nietzsche*, pp. 546-47. (١٦)

*Thus Spoke Zarathustra*, Prologue, Sec. 5, in *The Portable Nietzsche*, pp. 128-31. (١٧)

Ibid., pp. 225-28. (١٨)

Ibid., p. 30. (١٩)

## قراءات

- A. Nietzsche, Friedrich. *The Use and Abuse of History*, New York: The Liberal Arts Press, 1949.
- B. Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Translated, With Commentary by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1966.

## جون ديوى

(١٨٥٩ - ١٩٥٢)

عُرف جون ديوى J. Dewey على نطاق واسع بأنه الفيلسوف الأمريكى الأكثر شهرة بدفاعه عن الديمقراطية فى القرن العشرين ، إذ يمكن تلخيص ما كان يستهدفه ويرشد إليه طوال وظيفته الأكاديمية لمؤثرة والممتدة، بأنه محاولة لتدعيم تحقيق الديمقراطية فى كل ميدان من ميادين الحياة ، ولذلك بحث عن تصور شامل كل الشمول للديمقراطية ، أعنى أنه بحث عن صياغة شاملة عارض بها فهم الديمقراطية التى أقرها كل الفلاسفة السابقين لقد زعم أن الفلسفة السياسية السابقة مالت إلى أن تحصر انتباهها فى اهتمامات سياسية ضيقة مثل «الدولة» والمؤسسات المتنوعة للحكومة لقد كان هدف ديوى الأساسى هو بالأحرى، تطوير فلسفة ديمقراطية لا يقصد بها أن تحيط بالاهتمامات التقليدية للسياسة فحسب، وإنما ، بصورة أكثر أهمية، لكى تقدم فهماً ديمقراطياً للأخلاق، والتربية ، والمنطق، وللاستاتيكا، ومجالات الفكر الأخرى الكثيرة، والنشاط الذى كان مهتماً به. لقد تأثر كل عنصر من عمله كله بمقصده السياسى بصورة حاسمة.

لفلسفة ديوى برنامج من الناحية السياسية ، أعنى أنه تعكف على ما تنظر إليه على أنه الغاية الحقيقية للفلسفة، وللتقدم الاجتماعى، وتركز انتباهها على الحالة المعاصرة للأمور وليس على حالات ثابتة وأزلية مفترضة. وهكذا فإن رفض ديوى للفلسفة السياسية التقليدية ينشأ، من جهة، من اعتقاده أنها أدت إلى «تأملات كثيرة عقيمة عن العلاقة المنطقية لأفكار متنوعة بعضها ببعض، وبعيدة عن وقائع النشاط الإنسانى»<sup>(١)</sup>، كما لو كانت هذه العلاقات المنطقية، أو العقلية مكتفية بذاتها، ومهمة

بذاتها كما أن رفضه للفلسفة السياسية التقليدية قد أوعز بها، من جهة أخرى، اقتناعه بأنه لابد من تحديث منظورها، ومضمونها، اللذين تحكمهما، من حيث هما كذلك، ظروف تاريخية لم تعد موجودة.

ومع ذلك، يرفض ديوى، بصورة متسقة، أن ينخرط في صفوف «الوضعيين» الذين رفضوا الفلسفة من حيث إنها تخلو من المعنى ببساطة، أو الذين أصروا على أن الإنسان لا يستطيع أن يعالج مسائل «القيمة» بصورة عقلية، وإنما بداخل مسائل «الواقع» لقد حاول ديوى أن يقدم معنى جديداً للفلسفة بأن يجعلها تتصل بحل لمشكلات الحياة الأكثر أهمية ويبحث عن هذا الهدف عن طريق كتابه المتقن «تجديد في الفلسفة»<sup>(\*)</sup>، وهو هدف عبّر عنه بوضوح في عمله الشهير عن طريق هذا العنوان، وكرره في صورة أو أخرى في كل كتاباته الأساسية ولا بد أن نفهم تعاليم ديوى السياسية، الاهتمام الأساسى لهذا المقال، على أنها ليست سوى جانب من بناء الفلسفة الجديد لصالح الديمقراطية ولذلك، لابد أن نهتم، مبدئياً، ببعض الأهداف الأساسية لهذا البناء الجديد.

(١) محاولة ديوى أن يجعل البحث الفلسفى متصلاً بحل مشكلات اجتماعية معاصرة

(٢) تطويره «لمنهج الذكاء» من حيث إنه الأداة الأساسية لحل هذه المشكلات.

(٣) تطويره لنظرية سياسية تقوم على فهم تطورى للإنسان والمجتمع، فهم يكون فى لب تصور ديوى «للتطور» من حيث إنه الخير الإنسانى البعيد، والمقياس الحقيقى للعدالة الاجتماعية.

١ - إن بداية البناء فى تجديد الفلسفة عند ديوى هى زعمه أن «مشكلات الفلسفة الحقيقية، وموضوعها الحقيقى، تنشأ من تأكيدات وصنوف من العناء والجهد

(\*) الكتاب له ترجمة عربية قام بها أمين مرسى قنديل، مراجعة د ركنى نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بنور تزيخ (المترجم)

في الحياة الجماعية التي تنشأ فيها صورة معينة من الفلسفة»<sup>(٧)</sup>. وينجم عن ذلك، من وجهة نظر ديوى، أن المهمة الأساسية للفيلسوف الحقيقي هي أن يعرف مشكلات مجتمعه الملحة والأساسية بصورة كبيرة. ولقد حاول ديوى أن يقوم بذلك تماماً، وقد تشكل موضوع فلسفته الاجتماعية، بصورة حاسمة، عن طريق الملاحظة، التي عبّر عنها بقوة في كتابه «الطبيعة الإنسانية والسلوك»<sup>(٨)</sup>، والتي تقول «إن طبقة من المجتمع حاولت باتساق أن «تكفل مستقبلها على حساب طبقة أخرى»<sup>(٩)</sup>. ويفهم ديوى تقسيمات الطبقة بأنه يدل على خلل عميق في المجتمع، أعنى الخلل بين الإنتاج والاستهلاك، الذي يفضي دئماً إلى تقويض العلاقات الإنسانية السليمة ولا يمكن نقل حماس ديوى، ومدى اهتمامه بهذا الجانب من المجمع الحديث، بصورة ملائمة بكلماته هو، عندما يكتب قائلاً إن الإنتاج المحض قد

عُنِيَ به عناية شديدة فبنتاج لأشياء يزداد زيادة جنونية، وتستخدم كل طريقة آلية لزيادة هذه الكتلة الجمدة، ونتيجة لذلك لا يجد معظم العمال إشباعاً، ولا تجديدًا، ولا نمواً في العقل، أو إنجازاً في العمل وتتنحصر حماقة فصل الإنتاج عن الاستهلاك عن الإثراء الحاضر للحياة، في الأزمات الاقتصادية، وفي فترات من البطالة التي تتعاقب مع فترات الممارسة، أي العمل أو «زيادة الإنتاج». الفراغ لا يعمل على تغذية العقل عن طريق العمل، ولا عن طريق الترويح بل هو تسرع محموم للانحراف والإثارة، هناك فراغ وإلا فليس اللهم إلا الكسوف وتور النفس الذي لا غناء فيه، فالتعب والإجهاد نتيجة الرتابة في نظر البعض، وفي نظر آخرين نتيجة زيادة في التوتر لمسيرة السرعة المطلوبة، شيء لا يمكن تجنبه وفصل الإنتاج والاستهلاك، والوسائل والغايات من الناحية الاجتماعية هو السبب في معظم الانقسامات العميقة التي نجدها بين الطبقات وأولئك الذين يجعلون غايات الانتاج ثابتة هم المسيطرون، والذين يعملون في النشاط الإنتاجي المنعزل هم الطبقة الخاضعة. ولكن إذا كانت الطبقة الثانية مظلومة، فإن الطبقة الأولى ليست حرة في الواقع<sup>(١٠)</sup>

(\*) الكتاب له ترجمة عربية عام بها د محمد لبيب البجحي، مكتبة الحاجي، القاهرة، ١٩٦٥ (المترجم)



وقد يفهم لمرء نقد ديوى للمجتمع الرأسمالى المعاصر بصورة أفضل بمقابلته، كما يفعل هو باستمرار، بالنقد الماركسى، إنه يثق بالماركسية لمحاولتها أن تهتم بكثير من المشكلات التى تهيم على المجتمع الرأسمالى الحديث، كما أنه يلاحظ أن «التصور المادى للتاريخ» أو «الحتمية الاقتصادية» يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالموضوع بصورة محوطة، إذا سلمنا بالظروف الخسيسة للمجتمع الحديث. حقاً، «إن لدينا نوعاً من الاشتراكية، سمه بأى اسم شئت، فلا أهمية فى أى اسم يطلق عليه ومن ثم فإن الحتمية الاقتصادية قد أصبحت حقيقة واقعية، وليست مجرد نظرية» (٥) وعلى حين أن ديوى يسلم بفائدة نواحى معينة من التشخيص الاشتراكى لأمراض الرأسمالية، فإنه، مع ذلك، ينقد الوصف الماركسى للعلاج بشده. إنه يؤكد أن خطأ الماركسية الأكثر إضراراً، والأكثر ظهوراً أيضاً، هو نشرها «للاعتماد البشع الذى يذهب إلى أن حرب صراع الطبقات وسيلة للتقدم الاجتماعى، بدلاً من أن يكون سبباً لعوائق بلوغه» (٦). إن التقدم الاجتماعى لابد أن يتحقق، من وجهة نظر ديوى، بتطبيق «منهج الذكاء» وليس بالاعتماد الماركسى على التوتر المتزايد والصراع وما ينظر إليه ديوى على أنه السبب الأساسى لإخفاق الماركسية، ولذا هب أخرى فى القرن العشرين أيضاً، يصبح جلياً بالنظر إلى الهدف الأساسى الثانى لبنائه الجديد فى الفلسفة، أعنى تطوير «منهج الذكاء» من حيث إنه الأداة الرئيسية لحل المشكلات الاجتماعية.

٢ - إن إخفاق البشرية فى تحقيق العدالة الاجتماعية، بينما كان أمراً مفهوماً فى العصور الماضية فإنه الآن عند ديوى، ليس ضرورياً بصورة محزنة. إن هذه أداة متاحة الآن لحل نجع وفعال للمشكلات التى تزعج البشرية باستمرار. هذه الأداة هى «منهج الذكاء»، أو «المنهج العلمى» كما يسميه ديوى باستمرار وتعرف هذه الأداة فى كتاب «تجديد فى الفلسفة» بأنه ليست سوى «تسمية مختزلة لمنهج عظيم، ويتطور باستمرار، خاص بالملاحظة، والتجربة، والبرهانى التأملى»، أو يعرفها أيضاً بأنها الأسلوب الثلاثى الخاص بملاحظة الوقائع، وفرض الفروض، واختبار النتائج.

ويعترف ديوى بفضل فرنسيس بيكون فى اكتشاف المنهج العلمى ، ويصفه بأنه «المؤسس الحقيقى للفكر الحديث». ويتميز «منهج الذكاء» الذى حاول بيكون إدخاله عن العلم اللابيكونى بأنه يلجأ إلى إجراء التجريب الفعال، فى مقابل التأمل السلبي للطبيعة. إن المنظور التقليدى، أى التأمل، لا يكفى؛ لأن «المبادئ والقوانين العلمية لا توجد على سطح الطبيعة». وإما هى مخفية ، ولا بد أن تصارع الطبيعة عن طريق أسلوب للبحث نشط، ومحكم ...»، ويزعم ديوى شارحاً بيكون، أن العالم الحقيقى «يجب أن يكره وقائع الطبيعة الظاهرية على أن تتخذ أشكالاً تختلف عن تلك الأشكال التى تتجلى فيها عادة، ويجعلها ، من ثم، تقول الصدق عن نفسها وتبوح بحقيقة أمرها، كما يحمل التعذيب الشاهد الممتنع عن البوح بما يكتمه ويخفيه»<sup>(٧)</sup> وبهذا التغلب على الطبيعة تفتح البشرية «إمكانات رائعة فى الصناعة، والتجارة، وظروف اجتماعية جديدة تؤدي إلى الاختراع، والبراعة، والبحث...»<sup>(٨)</sup>، ومن ثم تكون صنوف من التقدم ممكنة فى الفنون الصناعية ، والزراعة، والطبية، وتصبح حياة أكثر سعادة، ووفرة ممكنة لكل البشر

لماذا ، إذن ، ظلت صنوف الخير هذه غير المحدودة من الناحية الظاهرية التى جعلها «منهج الذكاء» ممكنة غير مدركة إلى حد كبير ؟ لماذا وقع القطاع الأعظم من البشرية ضحية لشروط جديدة ؟ كيف حدث أن العلم الجديد «لعب دوره فى توليد استعباد الناس، والنساء، والأطفال فى المصانع ؟» لماذا «حافظ على الأحياء القدرة الخسيسة .. والفقر المدقع، والثروة الباهظة، والاستغلال الوحشى للطبيعة والإنسان فى عصور السلام، والمتفجرات، والغارات المهلكة الضارة فى عصور الحرب؟»<sup>(٩)</sup>.

يعتقد ديوى أن علة الإحياط المأسوى «لمنهج الذكاء» يمكن رده إلى عيوب ونقائص فى ممارسة السياسة لقد وُجد أن النظم السياسية المنقرضة والظالمة التى تسبق أصولها تطور علم بيكون مسئولة، أساساً ، عن إجهاض الفوائد التى وعد بها قهر الطبيعة. لقد ظلت النظم الاجتماعية المهجورة التى لا تلائم حقبة تكنولوجيا علمية، وإنتاج علمى مستمرة، وهى ظاهرة يلخصها ديوى بمصطلح «التخلف الثقافى»

ويستنتج أن «النظام الصناعي الجديد هو النظام الإقطاعي القديم إلى حد كبير، يعيش في مصرف بدلاً من أن يعيش في قلعة، ويهز صك نقود لصاحبه بدلاً من أن يهز السيف»<sup>(١٠)</sup>. ولقد خلد هذه النظم المهجورة، وتحكم فيها حكام البشرية الظالمين بوضوح. أعنى الملوك، والأرستقراطيين، والطبقات المالكة والمولعة بالكسب» في المجتمع الحديث، الذين يختلسون، بصورة متسقة فوائد العلم «لغايات مالية لفائدة القلة». أعنى أن فوائد العلم تخدم، إلى حد كبير، «مصالح الطبقة المالكة، والمولعة بالكسب». في حين أن الانتشار الديمقراطي لفوائد العلم يعنى أن العلم مستوعب، وموزع»<sup>(١١)</sup>. قصارى القول، إن الفوائد التي يعد بها فهم يكون للعلم لا يمكن تطبيقها، بفاعلية، على «تخفيف حالة الإنسان»<sup>(١٢)</sup> إلا داخل نظام اجتماعي ديمقراطي حقيقي.

وتتطلب معرفة فوائد العلم الجديد الديمقراطية، بيد أن التطور الضروري للديمقراطية يعتمد، بدوره، على تطبيق «منهج الذكاء» على المشكلات الاجتماعية، وعلى العلاقات الإنسانية - أعنى العلاقات السياسية، الاقتصادية، والأخلاقية وتتردد ذريعة ديوى بالنسبة لهذا التطبيق للمنهج العلمي خلال عمله كله وهو مقتنع بأن الانتصار المسلّم به للعلوم الطبيعية في المجال الفيزيائي يمكن، ويجب، أن يمتد إلى كل ميدان من الوجود الإنساني، وقد تم التعبير عن هذا الأمل، بقوة، في مقدمته لكتابه «الجمهور ومشكلاته» عام ١٩٤٦ حيث يقول

«يحمل العلم العلاقة نفسها مع تقدم الثقافة التي يجعلها مع الأمور التكنولوجية (مثل حالة الاختراع في حالة الأنوار، والآلة مثلاً، أو التقدم الذي تم التوصل إليه في الفنون الطبية مثلاً) ... ويرجع جزء ملحوظ من شرور الحياة الراهنة التي يمكن علاجها إلى حالة اختلال توازن المنهج العلمي بالنسبة لتطبيقه على وقائع فيزيائية من ناحية، وعلى وقائع إنسانية بصورة محددة من ناحية أخرى ... إن الطريقة المباشرة والفعالة بصورة كبيرة التي تكون

بعيداً عن هذه الشرور مجهوداً راسخاً ومنظماً لتطوير ذلك  
الذكاء الفعال المسمى بالمنهج العلمى فى حالة المعاملات  
الإنسانية» (١٣).

ليست هناك ، من ثم ، صعوبات لا تُقهر ، كما يرى ديوى ، ينطوى عليها فى تطبيق المنهج الذى «وصل عن طريقه فهم الطبيعة الفيزيائية إلى حالته الراهنة» وتطبيقه على مشكلات «إنسانية وأخلاقية» (١٤)، فالمنهج العلمى الخاص بالملاحظة، وفرض الفروض، وتقييم النتائج، يمكن أن ينطبق على العلوم الاجتماعية، وعلى العلوم الطبيعية. ومع ذلك، لم ينتبه ديوى إلى عنصر مركب ومعد فى تطبيق المنهج العلمى على حل المشكلات الاجتماعية. فوجهة نظره هى، كما يضعها ببساطة، أن تقييم ، أو اختبار النتائج فى العلوم الطبيعية ييسره وجود الاتفاق العام على الأهداف. فهناك باستمرار، عدم اتفاق ضئيل ، مثلاً ، على الأهداف المباشرة فى النهاية «للاختراع فى حالة الأدوات والآلات» (١٥) أو فى فن الطب. إن الإجماع فيما يخص الأهداف ييسر القيسر، وييسر ، من ثم، تقييم نتائج إدخال الآلات ، أو أدوات تُخترع حديثاً. وقد تُقدم حجة مماثلة بالنسبة للفن الطبى، يكون غرضها المتفق عليه هو المحافظة على الصحة، أو استعادتها. انظر، مثلاً، إلى عدد من علماء الطب المنشغلين فى بحث السرطان فى عيادة كبيرة إن ملاحظة نفس المرضى، أعنى تحليل المعطيات نفسها، قد يؤدى إلى نتائج متنوعة فيما يخص طبيعة السرطان، ومعالجته. ومع ذلك، فإن اختبار نتائج هذه الفروض المتنوعة لا يمثل صعوبة لا يتم التغلب عليها ؛ لأن هناك إجماعاً على أهداف البحث؛ أعنى منع السرطان أو تقليل حدوثه ، أو دماره.

يسلم ديوى بأن اختبار النتائج يبرهن على أنه أكثر صعوبة بصورة ملحوظة عندما يحاول المرء أن يطبق «منهج الذكاء» على مشكلات سياسية، واقتصادية، وأخلاقية؛ لأن الإجماع على نتائج مرشدة ينقص فى هذه الميادين بصورة ملحوظة. وكما يفترض «أن كل خلاف سياسى خطير يؤول إلى التساؤل عما إذا كان فعل سياسى معين مفيداً أو ضاراً من الناحية الاجتماعية» (١٦). ومن ثم، فإننا مجبرون على

أن ننظر إلى التساؤل كيف يستطيع تطبيق المنهج العلمي على اهتمامات إنسانية أن يتغلب على الصعوبة التي تنتج من الواقعة التي تذهب إلى أن المشتركين في خلافات إنسانية تكون لهم آراء متفاوتة بالنسبة لما يكون مفيداً، أو ضاراً من الناحية الاجتماعية. وقد يبين هذه المشكلة مثال يفترضه ديوى. افترض أن عمالاً معينين في مصنع فولاذ «غير منظم» حتى الآن وضعوا معايير لتشكيل نقابة عمالية. إن فعلهم قد تدفع إليه وقائع واضحة معينة لا يكون عليها عدم اتفاق؛ أعنى معدل الأجر، وساعات العمل، ونقص مساهمة العامل في التحكم في ظروف العمل. إن الوقائع الخالصة التي تؤدي بالعمال إلى افتراض أن منظمة الاتحاد التي تبرهن على أنها مفيدة وناقعة، تقضى بالإدارة، في الغالب، إلى فرض معارض. فكيف يساعد تطبيق «منهج الذكاء»، الإدارة، والعمال، من ثم، في حل عدم الاتفاق هذا ؟

يبدو أن إجابة ديوى تأخذ الصورة التالية. إنه يدعو إلى بيان مفصل لنتائج المحددة التي تنتج عن التنظيم، بالإضافة إلى تلك النتائج لتي تنجم عن المحافظة على **الحالة الراهنة**. إن النتائج المختلفة تنتج ، بلاشك، وعلى نحو يلفت النظر، من فشل حركة الاتحاد، أو نجاحها. ففي حالة النجاح، قد تكون هناك زيادات عامة في الأجور، وتغيرات في الساعات وحالات أخرى للعمل وتقليل في الاستقلال الذاتي للإدارة. وعلى نحو مماثل ، يمكن استنتاج النتائج التي ترتبط بالمحافظة على الحالة الراهنة بإسهاب معقول، وبتفصيل كبير. ويقول ديوى إن الخطوة التالية التي يتطلبها «منهج الذكاء» هي مناقضة هذه النتائج المختلفة، وتقييمها . ومع ذلك، فإنه في هذه اللحظة بالضبط تقدم تلك الصعوبة الحاسمة نفسها في تطبيق «منهج الذكاء» مرة أخرى. أفلا يصر العمال والإدارة على تطبيق معايير مختلفة في تقييم النتائج ؟ يرى ديوى ، أنه ليس بالضرورة. إذ أن التطبيق الصحيح «لمنهج الذكاء» يجعل تقييم النتائج عن طريق معيار يجاوز المصالح الأتنية، أو المناظير المحدودة لهؤلاء المتنازعين ممكناً . ويسمى هذا المعيار الأسمى «بالنمو»

ولايمن أن نفهم معنى «النمو» ، ومكانته فى تعاليم ديوى السياسية إلا بالنظر فى فهمه التطورى للإنسان والمجتمع، الجانب الأخير لبنائه الجديد فى الفلسفة الذى يجب أن نهتم به

٣ - إن تشارلز داروين هو الذى «حرر المنطق الجديد» الذى أنتج هذه الآثار التطورية فى العلوم الطبيعية «للتطبيق على الذهن، والأخلاق، والحياة»<sup>(١٧)</sup> ويرسم ديوى نتائج فهمه للتطور بالنسبة لفلسفته الاجتماعية فى مقال يأخذ عنوان «أثر داروين على الفلسفة» ، ومن ثم يميزها عن الفلسفة السياسية التقليدية. ويفهم ديوى الفلسفة لسياسية التقليدية بأنها تهتم ببحث مضلل عن «أنواع وماهيات ثابتة» داخل «عالم مغلق» - أعنى عالمًا يتكون من «عدد محدود من صور ثابتة». وينتقد بشدة فكرة الأنواع الثابتة، مبدعاً فى ذلك داروين، وينتقدها بصفة خاصة فى تطبيقها على «طبيعة الإنسان» ويرى أن هذا الفهم يرد الحياة الإنسانية إلى «التحرك الرتيب لدائرة التعير المرسومة من قبل»؛ المبدأ والاحتمال الذى يتحدى قليلاً مثل ذلك المبدأ «الذى بفضلها تصبح جوزة البلوط شجرة بلوط»<sup>(١٨)</sup> ويقدم ديوى، فى مقابل هذه الرؤية الرتيبة والمملة للفلسفة التقليدية الوعد الذصع المشرق لفهم تطورى للإمكانات الإنسانية، وهو وجهة نظر تقدم إمكانات لا حدود لها للتطور؛ أعنى «لأنحراف جديد وجذرى». ومن منظور تطورى «يصبح اتغير ذا دلالة لإمكانات جديدة، وينتهى إلى التحقق : أى أنه يصبح منكهاً بمستقبل أفضل»<sup>(١٩)</sup> إن التغير لابد أن «يرتبط بالتقدم بدلاً من أن يرتبط بالانحدار، والانهياء، الموقف الذى يعزوه إلى الفلسفة السياسية التقليدية

كما يبرهن ديوى على أن القبول العام للمنظور التطورى أعاقه عيب آخر من عيوب الفلسفة التقليدية أعنى تسليمها بترتيب طبقي متصلب «لغايات ثابتة» وبينما يفترض ديوى أن المعايير الأخلاقية التى توجد جنباً إلى جنب مع تلك الغايات قد تتصابق مع تصور استاتيكي للعدالة الاجتماعية، والطبيعة الإنسانية، فإن فهماً تطورياً للإنسان يتطلب أن يحل محلها معيار للخير الإنسانى يأخذ الحيطة للتغير التدريجي. ويسمى هذا المعيار «بالنمو»

يزود مفهوم «النمو» ديوى بمعيار للخير الكلى، ويتطابق فى الوقت نفسه مع فهم تطورى للإنسان والمجتمع إنه يسمح لديوى بأى يرفض المذهب الإطلاقى المزعوم، وعدم مرونة الفلسفة التقليدية دون أن تعتنق ذلك المذهب النسبى الذى يشير إلى النزعة العدمية. ويعنى ديوى «بالنمو» التحقق التدريجى للإمكانات الإنسانية التى ينتجها تفاعل مركب بين «العادة» و«الدافع»؛ وهى صياغة يطورها بصورة مضنية فى كتابه «الطبيعة الإنسانية والسلوك»؛ بحثه فى علم النفس الاجتماعى إن عفة تعاليمه فى هذه المسألة هى أن «اتجاه النشاط الأصلي يعتمد على عادات مكتسبة، ومع ذلك لا يمكن تعديل العادات المكتسبة إلا عن طريق توجيه الدوافع من جديد» (٢٠) . ولما كان ديوى يفهم مضمون «العادة» ، و«الدافع» بأنه محدد عن طريق «طبيعة الإنسان» الثابتة، فمن نتيجة هذا التفاعل قد تنتج تنوعاً إنسانياً لا متناهياً. ومهما كان المضمون الجوهرى «للعادات»، أو «للدوافع»، فإن ديوى لا يطلب سوى أن تؤدى نتيجة تفاعلها إلى «النمو» - ولذلك فإن «النمو نفسه هو الغاية الأخلاقية الوحيدة» (٢١) . ولما كان ديوى يتحاشى أى تعريفات جوهرية «لنمو» ، فإن المعيار يظل صورياً باستمرار وهكذا يقدم فهماً نسبياً للتطور الإنسانى داخل إطار كلى؛ فقد يفترض أن التطور يعنى، مثلاً، تحقق إمكان كامل لكائن حى، أى «إطلاق السراح الكامل» ، كما يسميه ديوى باستمرار، لطاقاته الكامنة. إن الواقع هو، بالفعل ، عملية النمو نفسها . . إن الوجود الحقيقى هو التاريخ فى تمامه» (٢٢) وبالنسبة للإنسان، فإن ديوى يدعو إلى «نمو شمل» ، يفسر بواسطته ما يعنيه «بالنمو» أو النمو بوصفه تطوراً، لس من الناحية الفيزيائية فحسب، ولكن من الناحية العقلية، والأخلاقية أيضاً» (٢٣) ويُلخص مدى هذا المعيار ودلالته بصورة جيدة فى كتاب «تجديد فى الفلسفة» حيث يستنتج ديوى أن .

**«الحكومة ، والعمل، والفن، والدين، وأسائر النظم الاجتماعية**  
**معنى، أعنى لها غرض. هذا الغرض هو أن تطلق قدرات الأفراد**  
**وترقيتها، دون تحيز لجنس، أو طبقة، أو وضع اقتصادى .. إن**  
**لديمقراطية معان عدة، لكن إذا كان لها معنى أخلاقى، فذلك هو**  
**أن أسمى محك أو اختبار لكل المؤسسات السياسية، والمنظمات**

## الصناعية، سيكون مدى ما تقدمه لنمو كل عضو من أعضاء الجماعة نمواً عاماً شاملاً» (٢٤).

ويقوم «النمو» بوصفه حجر الأساس لبناء ديوى الجديد فى الفلسفة. ومن حيث إنه كذلك، فإنه يدرج الجوانب الأخرى لهذا البناء من جديد، ويجعلها أكثر معقولة. وبالتالي، فإن مفهوم «التطور» هو الذى يوجه البحث الفلسفى إلى تلك المشكلات المعاصرة التى تحتاج إلى حل : لأن «النمو» هو الذى يمنع «الضغوط والتوترات» فى حياة المجتمع التى يجب استبعادها عن طريق تطبيق «منهج الذكاء» ولما كان البناء من جديد الشامل الذى يكون مطلوباً من أجل «النمو» لا بد أن يُنفذ إلى حد ما عن طريق وسائل سياسية، فإن ديوى يهتم، أساساً، بتلك الجوانب من النظرية لسياسية التى تبدو أنها تتصل بهذا الهدف

وقد يُنظر إلى نظرية ديوى الديمقراطية بصورة أفضل، لأغراض حالية، تحت عنوانين. وهما بمصطلحاته : (١) - تصور متعدد ومعدل للمجتمع، (٢) - «النتيجة غير المباشرة»، اختبار لتعريف المجال المشروع لسلطة الدولة.

١ - يؤكد كتاب «الجمهور ومشكلاته» أن «النمو» الإنسانى يحدث، أساساً، داخل جماعات. إذ أن وجود الإنسان يعتمد على نشاط مشارك؛ من حيث إن «كل موجود إنسانى يولد طفلاً غير ناضج، عاجز، يعتمد على أنشطة الآخرين. ولقول بأن كثيراً من هذه الموجودات التى تعتمد على غيرها تبقى هو برهان على أن الآخرين يراقبونها إلى حد ما ...» إن الموجودات الإنسانية مترابطة، بالتالى، بفضل بنائها. «وهى تصنع هذه الطريقة، لأنها طبيعة الحيوان» (٢٥).

ويهتم ديوى اهتماماً خاصاً بالأسرة، والعشيرة، ولجيرة، بالإضافة إلى المدارس، ونقابات العمل، ومؤسسات العمل، والمؤسسات الصناعية، وصنوف من المجموعات والنوادر المخططة لأعمال علمية، وفنية، ورياضية وقد تُقسم هذه الجمعيات إلى مقولتين لأغراض البحث.



تشمل المقولة الأولى تلك الجماعات التي تتميز «بعلاقات المواجهة» الدائمة بصورة نسبية أى الأسرة، والعشيرة، والجيرة، وحتى القرية الصغيرة. وهذه الجماعات «هى الوسائط الأساسية للرعاية باستمرار» أو «النمو» ؛ لأنه هناك «شيئاً عميقاً داخل الطبيعة الإنسانية نفسها يجذب نحو علاقات راسخة». ولا يمكن أن تتطور هذه الروابط «الحيوية، ولراسخة، والعميقة» إلا فى مشاركة مباشرة». ومن ثم فإن «الميل» الإنسانية الأساسية التى تتكون بصورة مستقرة، والأفكار التى تُكتسب تشكل «الجزور الخاصة للسلوك» ويستنتج ديوى أن «ما هو محلى هو الكلى البعيد، وهو قريب متما يوجد ما هو مطلق»<sup>(٣٦)</sup>، ومن المهم أن نلاحظ أن ديوى يستبعد ، فى الأصل، هذه الجماعات المباشرة من ميدان الاهتمامات السياسية التى بولد وحدة المصالح، ومشاركة فى القيم، بصورة مباشرة وحيوية إلى حد أنها لا تبعث على حاجة إلى تنظيم سياسى<sup>(٣٧)</sup>. إنه يُفترض أن العادات الراسخة بصورة غير رسمية، والتدابير الخاصة التى تُرتجل لى تواجه الأزمات الطارئة عندما تنشأ تكفى لهذا التنظيم، كما تكون هناك ثمة حاجة إليها داخل «الجماعة المحلية»

وبسبب هذه الجماعات التى تجاوز الجماعة المحلية الحاجة إلى التنظيم السياسى لسببين. أولهما : قد تجد جمعيات معينة نفسها تعمل لأغراض متعارضة، أو ملتزمة فى صراع ، كما فى حالة النزاع فى إدارة العمل التى أشرنا إليها من قبل. وتكثر هذه الصراعات، بصورة أو بأخرى، فى كل المجتمعات المركبة. فالمدرسة والكنيسة تتنازعان فى ميدان التأثير الخاص بكل واحدة منهما على حدة؛ لأن التنظيمات التى تصمم على ضمان معالجة متساوية لأقليات مظلومة تعارضها جماعات تحاول أن تحافظ على الحالة الراهنة. وتفضى هذه الصراعات إلى صراع مدنى باستمرار، وتستهلك، على أية حال، طاقة، ومصادر قد تساهم ، خلافاً لذلك، فى «نمو» أعضاء الجماعات التى تتضمنهم. ويتطلب «منهج الذكاء» الحل السلمى للصراع، أعنى «تنظيم» الجمعيات المزعومة من جديد للخير العام، كما يقول ديوى، ولما كان «هذا الإشراف والتنظيم لا يمكن أن يتأثر عن طريق التجمعات الأولية نفسها»<sup>(٣٨)</sup>، فإن مؤسسة خاصة لابد أن توجد لهذا الغرض. ويطلق ديوى على هذه المؤسسة اسم «الدولة». والدولة، مفهومة

هكذا، هي صورة «ثانوية» من جمعية تُفوض ، أساساً، لتسهيل أداء الوظيفة الفعالة لكل الجماعات الأخرى. ويقارن ديوى هذه الوظيفة للدولة بوظيفة «قائد الفرقة الموسيقية، فهو نفسه لا يقوم بالعزف، وإنما يعمل على إيجاد التوافق والانسجام بين عزف أعضاء فرقته، فهم الذين يقومون بعزفهم هذا لعمل الشيء الذي له قيمة في ذاته والجدير بأن يعمل (٢٩)

لقد وجد ديوى التبرير الأولى للدولة في ضرورة تنسيق علاقات الجماعات الأخرى. فهو يفترض أن شكل قائد الفرقة الموسيقية «يمتلك نقاطاً واضحة من الاتصال مع ما يُعرف بأنه التصور المتعدد للدولة»، ويوصي كثيراً بهذا الموقف. فمذهب التعدد يبدو أنه يقدم حماية من «المذهب الشمولي» الملازم، بصورة مزعومة، في الصراعات المهمة للفلسفة السياسية التقليدية التي يُفترض أنها تسمح «بالاستيعاب الاحتكاري لكل الجماعات في الدولة .. لكل القيم الاجتماعية في قيمة سياسية». أما التصور المتعدد الدقيق فإنه، خلافاً لذلك، يسمح للدولة بأن لا تفعل «إلا لكي تحدد شروطاً تعمل بمقتضاها أي صورة من الجماعات»، وتمنع، بالتالي، تعظيم الدولة، وتبجيل سلطاتها. ومن هذه الوجهة، فإنه يحدث ، في الغالب، «أن الدولة تكون في ظل ظروف ما عديمة الجدوى، وتخلو من التنظيمات الاجتماعية، بدلاً من أن تكون المستوعبة والشاملة كل الشمول» (٣٠). إن مكان «النمو» يوجد في جماعات، وهذا ما ينبغي أن يستنتج.

وعلى الرغم من أن مذهب التعدد يقدم الأسس لنظرية ديوى السياسية الصورية، فإنه ، مع ذلك، يجد أن نظرية متعددة اتفاقية لا تكفي؛ إذ إن مذهب التعدد يقصر الفعل السياسي «على حسم الصراعات بين جماعات أخرى»، ويميل، بذلك، إلى أن يقصر الدولة على دور الحكم في المباراة فقط. لقد كان ديوى حريصاً على أن يبقى على هذا الجانب من النظرية من حيث إنه حماية ضد المذهب الشمولي، ولديه، في الوقت نفسه، سبب مهم وثيق للغاية لرغبته في أن يجاوز نظرية متعددة دقيقة. لقد كان مضطراً إلى أن يجاوز تصور حكم المباراة للدولة، لكي يعرف المساهمة الإيجابية التي تقوم بها الدولة في تعزيز «النمو» وتدعيمه. ويرى ديوى أن هذه المساهمة الممكنة للدولة

تكون محددة على نحو غير مناسب إذا لم تقم الدولة بأى شىء آخر سوى تحديد القواعد «التي تعمل بمقتضاها أى صورة من الجماعات» صحيح، لا توجد صعوبة، إذا ساهمت كل الجماعات، بالفعل، فى «النمو»، بيد أن ديوى يسلّم بأن الأمر ليس هكذا باستمرار. ولذلك، لا بد أن تكون الدولة جديرة بأن تقيّم النتائج الفعلية لعمل الجماعات، بل وحتى تنتظر وراء أهدافها الظاهرة لى تحدد مقصدها الحقيقى، وتشرع فى فعل مناسب

ويوضح ديوى هذا الجانب من نظريته فى كتابه «الديمقراطية والتربية»<sup>(\*)</sup>، حيث يناقش خصائص معينة لبعض الجماعات الموجودة فى المجتمع، والمرغوب فيها بصورة قليلة ولسوء الطالع، هناك جماعات «من أشخاص يجتمعون معاً على الإثم، أعنى أصحاب عمل يستغلون العامة إذ هم يقومون بخدمتهم، أعنى تنظيمات سياسية تجمعها معاً مصلحة السلب والتهب...»<sup>(٣١)</sup>. وبالتالي فإن المشكلة التى تضعها المؤامرة على الإجرام قد توجهها نظرية متعددة اتفاقية بصورة كافية بالفعل، لأنه قد يبرهن على أنه بناء على ارتكاب الجريمة، تتعدى عصابة المجرمين على الشروط المتفق عليها، أو تخل «بقواعد اللعبة» وربما تكبح «دولة الفصل فى المنازعات» هذه الأنشطة الإجرامية بالتالى، والجماعات التى تنشأ منها.

**والسبب الثانى،** يقدم «رجال الأعمال الذين يستغلون الجمهور وهم يقومون بخدمتهم»، و«التنظيمات السياسية» التى تصر على مكسب أنانى نظرية متعددة اتفاقية ذات صعوبة أكثر خطورة. فطالما أن أنشطة رجال الأعمال هؤلاء، والسياسيين هؤلاء، تظل داخل إطار القانون، فإنه لن يكون «لدى دولة الفصل فى المنازعات» أسباب مشروعة لأن تتدخل فى عملها ومع ذلك، فإن هذه هى الجماعات التى تحتاج، من وجهة نظر ديوى، إلى بناء محكم، وجذرى، من جديد. وقد نتذكر تعنيفه المستمر للتأثيرات الفادحة لأخطاء المشروعات الصناعية الرأسمالية الحديثة على الناس.

(\*) الكتاب له ترجمة عربية قامت بها د. منى عقراوى، وزكريا ميخائيل، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٤٦. (المترجم)

كما أنه من المناسب أن ننتبه إلى زعمه الآخر بأن هذه الممارسات المدمرة يؤديها، ويحث عليها «تنظيم السياسيين»؛ أي «الرؤساء» كما يطلق عليهم غالباً، الذين كوّنوا تحالفاً مع مصالح العمل. وهم يهيمنون، معاً، على الحياة العامة المعاصرة، ويضلّلون أنشطة الدولة. وبعد أن يصف ديوى هذه العلاقة في كتابه «الجمهور ومشكلاته»، فإنه يجد أن «صور الفعل المترابطة التي تميز النظام الاقتصادي الحالي ضخمة وممتدة حتى إنها تحدد المكونات الأكثر دلالة للجمهور، ومقر السلطة». وفضلاً عن ذلك، فإنها «تستطيع، لا محالة، أن تستحوذ على الحكومة؛ فهي عوامل تتحكم في التشريع، والإدارة». ولم يرغب ديوى في أن يسمح بأن تقف أفكار النظرية المتعددة الاتفاقية، التي لا تقدم إلا «وظيفة» الفصل في المنازعات، للدولة، في طريق إصلاح جماعات العمل الجشعة، والتنظيمات السياسية؛ لأنها تمنع، بصورة خطيرة، «نمو» العدد الغير من المواطنين العاديين. إن «النمو»، أي الراعى الكلى «للنمو» هو، باستمرار، معيار ديوى الأقصى للفعل السياسى. ولذلك يصر على أن الدولة يجب ألا تحصر نفسها ببساطة في تحديد الشروط «التي وفقاً لها تعمل كل الجماعات»، ولذلك فإن الدولة الجيدة .

تجعل الجماعات المستحسنة والمرغوب فيها أكثر صلابة، وأكثر تماسكاً فهي توضح، بصورة غير مباشرة، أهدافها، وتطهر أهدافها. وتقلل من الجماعات الضارة، وتجعل حقها في التمتع بالحياة غير مستقر. وعندما تؤدي الدولة هذه الخدمات، فإنها تعطي أعضاء الجماعات التي لها قيمة حرية أعظم، وأماناً أعظم. إنها تريحهم من الظروف المعرّلة التي إذا اضطروا إلى أن يواجهوها بصورة شخصية، فإنهم يلتهمون طاقاتهم في صراع سلبي محض ضد الشرور<sup>(٣٧)</sup>.

ويقدم ديوى معيارين تحدد الدولة عن طريقهما عما إذا كانت أنشطة جمعية معينة تنمى، أو تثبط همتها. وهما ملخصان بدقة في كتاب «الديمقراطية والتربية» على النحو

التالى : «ما مبلغ التعدد والتنوع فى المصالح التى يكون الاشتراك فيها عن علم وقصد؟ إلى أى مدى من الحرية والكمال يبلغ التعاون مع الجماعات الأخرى؟ ويوضح ديوى هذين المعيارين بتطبيقهما على جماعات محطة مثل : عصابة من المجرمين، المؤسسة الجشعة، التنظيم السياسى الذى يسعى إلى منفعته الذاتية. فهو يجد كلاً من هذه الجماعات مقيدة فى «نموها» من حيث أن الروابط التى تربط أعضائها قليلة. ويتضح هذا بصورة كبيرة فى حالة عصابة المجرمين، التى تقوم العضوية فيها على «اهتمام عام بالسلب والنهب». ولهذا السبب نفسه، تكون الرابطة التى تربط المتعهدين فى جماعات عمل جشعة محصورة، أساساً، فى اهتمام بربح مالى. إنه البحث الضيق عن «صنوف السلب والنهب»، وليس الاهتمام الكبير بالخير العام المشترك الذى يميز العضوية فى تنظيم سياسى. وينجم عن هذا أن المشاركة فى هذه الجماعات تميل إلى أن تعزل أعضائها «عن الجماعات الأخرى من حيث تقديم قيم الحياة وأخذها» (٣٣). وفى المقابل، يتحدث ديوى بحدة عن إمكانات «النمو» ، التى تصدر من العضوية فى جماعات مخصصة لمساعى علمية ، وفنية ، ولتربية ، وللخدمة الاجتماعية، وماشابه ذلك.

ويضيف ديوى القول بأن المعيار الكامل للديمقراطية ومعناها لا يمكن أن يتحقق، حتى يوضع شرط ثان لنظرية متعددة اتفاقية، وللممارسة إن الظروف المادية للحياة هى، بوجه عام، هكذا حتى إنها تعوق، بشدة ، «نمو» جزء جوهري من المواطن، حتى فى بلد غنى مثل الولايات المتحدة. إن القوة الاقتصادية المركزة «تتكرر باتساق، وباستمرار، الحرية الفعالة لغير القادرين اقتصادياً، والفقراء المعدمين» (٣٤)، ومن ثم تحرم كثيراً من فرصة التطور الصحيح. وتميل صنوف الحرمان هذه، كما يبرهن ديوى فى كتابه «الجمهور ومشكلاته» إلى أن تخلد نفسها، لأن «الفقراء المعدمين» لا يستطيعون، فى الغالب، أن يزودوا أولادهم بتربية كافية، والأشياء الأساسية «للنمو» الكامل وعندما لا تستطيع هذه الجمعيات الأولية مثل الأسرة أن تقدم شروطاً كافية «للنمو» ، فإنه يجب على الدولة أن تقبل المسؤولية. ومن ثم يرحب ديوى بأن يُنظر إلى «الميل الثابت لتربية الأولاد على أنه حالة رعاية بصورة ملائمة. على لرغم من الواقعة التى تذهب إلى أن الأولاد هم، أساساً، اهتمام الأسرة ورعايتها». ولا يمكن الاستغناء

عن تعاون الدولة في هذه المسائل لأن «الفترة التي تكون فيها التربية ممكنة إلى درجة فعالة هي فترة الطفولة، لأنه إذا لم يُستفاد من هذه الفترة، فإن النتائج تكون جسيمة. ونادراً ما يمكن أن يُعوض الإهمال فيما بعد» إن أولئك الذين هم ليسوا آباء يُفرض عليهم، بالطبع، أن يجعلوا التربية السليمة ممكنة للجميع؛ لأن مسؤولية الدولة هي أن تقدم شروطاً صحيحة وسليمة «للنمو» الأقصى لكل شخص، بصرف النظر عن الاقتصاد، أو العوائق الأخرى

وبيّن زعم آخر لديوى المبدأ الذي يقوم أساساً لهذه الحجة، هذا الزعم هو أن «التابعين الآخرين (مثل المجانين، القاصرين بصورة دائمة) هم، بصفة خاصة»، قُصر الدولة، لأنه «عندما لا يكون الشركاء الذين ينشغلون بأى صفقة غير متساوين في الحالة الاجتماعية، فإنه من المحتمل أن تكون العلاقة من جانب واحد، ومن المحتمل أن تعاني مصالح أحد الشركاء وإذا بدت النتائج خطيرة، بصفة خاصة إذا بدت أنه لا يمكن استرجاعها، فإن الجمهور يقوم بعبء هو أنه يجعل الظروف معادلة»<sup>(٣٥)</sup>. ويتطلب التطبيق الكامل لهذا المبدأ، بوضوح، فرض الضرائب الشاملة على الأغنياء، حتى تجعل الفرص متساوية بالنسبة لجميع المواطنين. كما أنه يؤدي إلى زيادة في قوة وتركيب معدات الدولة بوصفها وكالات إدارية وجدت لكي تجمع هذه الضرائب، وتنفذ، أو تراقب، البرامج التي تدعمها الدولة. ويجب عدم إنكار الرغبات والحاحات الإنسانية التي تتطلب شيئاً مثل دولة الرفاهية الديمقراطية لإشباعها عن طريق تحديدات النظرية التعددية الاتفاقية. بقدر ما يهتم ديوى.

وعلى ضوء هذه النتيجة قد يفهم المرء بصورة أفضل إصرار ديوى الذي يقول إنه لا يمكن تحديد الحجم الدقيق للدولة وطاوعها بأى طريقة كلية، أو قبلية، وإنما يجب أن يُكتشف من جديد داخل سياق الظروف الخاصة عن طريق تطبيق «منهج الذكاء». إن معيار التوجيه لا بد أن يكون التحديد التجريبي لما تكون نتائجه ذات الفاعلية الخاصة «مهمة»، و«لا مرد لها» بصورة تكفي لأن تكفل التدخل السياسى. وتشير هذه الحجة إلى تساولين آخرين هما: مَنْ الذي يجب عليه أن يصنع هذا التحديد بدقة؟

وما المعايير التي يمكن أن نحدد بواسطتها عما إذا كانت أنشطة جمعية معينة توصل إلى «نمو» صحيح، ويجب رعايتها وتبنيها - أو العكس ؟ إن الاتساع الكبير، إن لم نقل غموض ، هذه المعايير، بوصفها «نموًا» أو «جدية» ، يجعل السؤال من الذي يحددها، أو يطبقها أكثر أهمية واتصالاً بالموضوع. إن «ذين السؤالين يفترضان دلالة عظيمة وكبيرة عندما ينظر المرء إلى الواقعة التي تذهب إلى أن تعديل ديوى التدريجي للنظرية التعددية يمد مجال أنشطة الدولة المشروعة حتى إلى تلك المجالات التي تتميز بعلاقة «المواجهة»، والتي يُفترض، أصلاً، أنها توجد خارج الميدان السياسي. ومن أجل تقديم التربية العامة الإلزامية، وحماية الضعفاء والمعتمدين على غيرهم، وجعل فرص «النمو» متساوية بالنسبة للجميع، لابد أن تتدخل السلطة السياسية، بالضرورة، في شئون حتى «الأسرة، والعشيرة، والجيرة». ويبدو أنه إذا كانت السلطة في أيدي أشخاص ظالمين، فإن التهديد سينشأ من ذلك «المذهب الشمولي» ، الذي كان ديوى حريصاً على أن يتجنبه. ويفضي وعي ديوى بهذا التهديد إلى صياغته لاختبار «النتيجة غير المباشرة» لمشروعية أي ممارسة لسلطة الدولة. والاختبار هو العنصر الأساسي الثاني لنظريته السياسية الصورية التي يجب أن ننظر فيها.

٢ - قد يفهم تطبيق ديوى لاختبار «النتيجة غير المباشرة» بسهولة عن طريق مثال. افترض أن العمال في مصنع الفولاذ يحاولون أن ينظموا اتحاداً. قد تكون حركة الاتحاد مقتصرة في البداية على قليل من العمال، الذين يستخدمون جزءاً من ساعة تناول غذائهم «في الحديث عن عملهم» ، أعني في مناقشة المشكلات التي يراجلونها في عملهم. يصف ديوى هذه المناقشات ، حتى إذا كانت منظمة، بأنها «خاصة» وفقاً للقاعدة التي تذهب إلى أن الفعل يكون خاصاً عندما تنحصر نتائجه، أو يُعتقد أنها تنحصر أساساً ، على الأشخاص الذين يهتمون به بصورة مباشرة ...»<sup>(٣٦)</sup>. إن المناقشات ، من حيث إنها كذلك، لا تهم الدولة، وقد لا تسمح بالتدخل.

ومع ذلك، افترض أن الذين يشتركون في هذه المناقشات في البداية يقررون أن يشكلوا اتحاداً، ويشرعوا بعد ذلك في تحقيق قرارهم. لكي يحققوا هدفهم، فإنهم قد

يجعلون عمالاً آخرين يحضرون اجتماعاتهم، ويطلع منظّمون خارجيون على الخطة لكي يدافعوا عن القضية، ويحدث إضراب عن العمل من أجل الإرغام على الاعتراف بالاتحاد. فإذا نجحت حركة الاتحاد، فستكون هناك نتائج واسعة غير مباشرة تؤثر على حياة العمال الكثيرين، فقد تكون للزيادات في تكلفة الفولاذ آثار مهمة على تشغيل الصناعات المترابطة، وقد تحدث تكاليف العمل الباهظة الإدارة على أن تدخل التجهيزات الآلية، وهو عمل يحدث نتائج أبعد غير مباشرة وتصل تفرعات كل هذه النتائج، بصورة أو بأخرى، إلى المستهلكين في النهاية، أعني الجمهور الذي يشتري.

أولئك الذين يتأثرون ، بشدة، بهذه النتائج غير المباشرة هم «الجمهور» كما يعرفه ديوي. وتتطلب رفاهية «الجمهور» ضبط هذه النتائج غير المباشرة ولهذا الغرض، لابد أن يختار أعضاء «الجمهور» ممثلين يمارسون، بدورهم، السلطة السياسية. ويهتم ديوي قليلاً بالتفصيلات الدستورية للدولة، فهو يزعم أن البيان الوحيد الذي يمكن أن يتم هو بيان صوري خالص، وهو أن «الدولة هي تنظيم الجمهور الذي يتأثر عن طريق موظفين لحماية المصالح التي يشترك فيها أعضاؤها»<sup>(٢٧)</sup>.

واضح بالنسبة لديوي أن مجتمع القرن العشرين الصناعي، المركب، هو الذي يؤدي إلى ظهور عدد كبير من هذه «الجماهير» «لأن الأفعال المرتبطة التي يكون لها نتائج غير مباشرة، ومهمة، ومستمرة. تكون مكتظة بصورة لا تُضاهى، وكل عمل منها يعارض الأعمال الأخرى، ويولد مجموعته الخاصة من الأشخاص الذين يتأثرون بصفة خاصة...» ولأن ديوي يسلم بهذا التنوع من «الجمهور» ذي العضوية المتداخلة، فقد انقاد، بالضرورة، إلى أن يتساءل عما إذا كانت هناك أي طريقة يمكن أن «تحد فيها هذه الجماهير المختلفة في كل متكامل»<sup>(٢٨)</sup>. وهذا السؤال ذو أهمية أساسية، لأن ألفاظ نظرية ديوي تفوض أعضاء كل «جمهور» أن يختار نوابه لكي يعالجوا النتائج غير المباشرة التي تنتجها أنشطة معينة خاصة، كما هي الحال في المثال السابق ويبدو أن هذا يتطلب اختيار عدد هائل من النواب، أو اختراع نظام يتم عن طريقه اختيار فرد واحد لكي ينوب عن «جماهير» كثيرة.



ولسوء الطالع لم يطور ديوى، نظريته عن التمثيل كثيراً وراء هذه المسألة وهذا التوجه الأبعد كما يقدمه سلبى إلى حد كبير بوصفه، مثلاً، حجته ضد فكرة التمثيل الوظيفى على أسس تقول إن هذا النسق يقدم تعبيراً سياسياً عن مصلحة مجموعات، وليس عن تلك المجموعات التى تتأثر بعملها. لم يكن ديوى متسقاً فى قوله إن «الديمقراطية السياسية» تتطلب نظاماً من التمثيل، وإنما ترك للأخرين، طواعية، مهمة تدبر الأشكال الدستورية لتعاليمه السياسية، ولتفصيلاتها. وقد فعل ذلك لسببين. **أولهما** . إنه يبرهن على أن الدساتير السياسية يجب أن تخضع لتعديلات مستمرة لكى تقدم تعبيراً عاجلاً عن الظروف المتغيرة بصورة متواصلة للحياة المترابطة. وبالتالي ، فإن أى محاولة لنشيت شكلها يبرهن على أنها مقيدة بصوره خطيرة. **ثانيهما** وما هو أكثر أهمية، أن وجهة نظر ديوى هى أن شخصية المواطن هى المهمة كل الأهمية، بالفعل ، للوصول إلى الدولة الجيدة. ويقلل ديوى، فى كل كتاباته السياسية ، عن عمد، من أهمية الترتيبات الدستورية والمؤسسية. ولذلك يضع، فى الغالب، اعتماداً كاملاً بالنسبة لتحقيق نظام الحكم الديمقراطى الجيد على وجود مواطنة مثقفة ، ومستنيرة، وذات روح وطنية، ونشطة. وتستطيع هذه المواطنة ، كما يعلن خلال عمله، أن تدخل مساحة جديدة فى الحياة الديمقراطية، أعنى مساحة تجعل تحقيق الإمكانات الفنية والوفيرة للحياة ممكناً ، للمرة الأولى فى التاريخ الإنسانى.

وعلى العكس، فإن المواطنة الجاهلة، والأنانية، والبليدة بصورة مسيطرة تعد بنتيجة مختلفة. فلقد وجد أن اختبار «النتيجة غير المباشرة» لحدود سلطة الدولة عند ديوى، بالإضافة إلى نظريته عن الجمعية، يضعان مسئولية كاملة لتحديد حدود السلطة السياسية، وكيفية الإنجاز فى أبدي «الجماهير» ، ونوابهم. فهم الذين لابد أن يحددوا عما إذا كانت النتائج غير المباشرة «مهمة» أو «شاملة» بدرجة تكفى لأن تكفل الضبط السياسى. وقد يطمس سوء فهم، أو سوء تطبيق هذه المعايير عن طريق «الجماهير»، التى تتحكم فيها العاطفة، أو قد تضللها الدهماء، مجال الخاصة. إن طغيان الأغلبية يقدم نفسه بوصفه إمكاناً متميزاً.

تكمن الحماية الصحيحة الوحيدة من سوء الحكم الآن، وفي المستقبل، في تطوير المواطنة التي تكون ديمقراطية تماماً في كل ناحية. ومن الأدوات الأكثر أهمية لإيجاد أشخاص ديمقراطيين، كما يبرهن ديوي من بداية عمله بالفعل، نظام مدرسة مُخطط لهذا الغرض. ففي المدارس لابد أن يتشكل مواطنو المستقبل حتى إن المجتمع الذي يؤسسونه بوصفهم كباراً يكون. إلى حد ما، أفضل من مجتمع آبائهم، ويكرر كل جيل، بدوره، العملية، ويكرر بالتالي «المو» المتوالد، المتواصل إن مهمة المدارس ليست ببساطة، بالتالي، أن تقيد أذهان الأجيال، بل إن تشكل «شخصيات» عن طريق التنظيم، أو المنهج، بالإضافة إلى مضمون التعليم، وتقوم بذلك لكي تعد لتقدم المجتمع، وتحميه.

ن ما تحتاج إليه الديمقراطية هو أشخاص تكون طبائعهم ديمقراطية حتى إنهم يستطيعون أن يتسامحوا، ولا نقول يستطيعون أن يستفيدوا من الديمقراطية، من حيث إنها تُنقى من النظم التي تلوّثها الآن إن الأشخاص غير المتعاونين يهددون حلم ديوي، مثمناً يميل أشخاص إلى أن يتشبهوا بالثروة، أو السلطة ببرود، ومثمناً لا يرغب أشخاص في المرفى كل اتجاه ولذلك، فإن الحياة لابد أن تعود الأطفال في فصولهم، في السنوات سهلة التأثير، على أن يجتهدوا بدون «مناقسة»، وأن يدرسوا ويعملوا بصورة متعاونة في مجموعات، ويكتسبوا عادات التعبير عن الذات التي تعدهم للحياة في ديمقراطية أكثر كمالاً ومعروف جداً أن تأثير ديوي في نظرية التربية ملحوظ

تتسق محاولات ديوي في ميدان التربية مع الاعتقاد الذي يذهب إلى أن كل نظرية لا بد أن تُقدم في خدمة الديمقراطية، وأن كل جوانب الحياة لابد أن تكون ديمقراطية في الممارسة، إذا كانت الديمقراطية أمانة، وتقدمية. وقد يُعتقد مما سبق أن ديوي عاد إلى وجهة النظر التقليدية عن نظام سياسي شامل؛ أعنى المجتمع السياسي الشامل كل الشمول الذي لا توجد فيه حصون منظمة على أسس إدارية لمقاومة اسبداً الحاكم المشروع، ولكن حياة كل مواطن توجهها قوانين نحو الخير. وإلى أي مدى يكون ذلك

من موقف ديوى فى حقيقة الأمر، فإن هذا أمر قد نحكم عليه عن طريق تذكر أحكامه الخاصة عن الفلسفة السياسية التقليدية. لقد أنكر وجود خير محدد جوهرى بالنسبة للإنسان، وأكد، بدلاً من ذلك، أن الخير هو عملية «النمو» والتغير. وفضلاً عن ذلك، فإنه لم يتصور المجتمع بأنه سياسى بصورة أساسية. أعى لم يصوره بأنه وحدة محددة فى نواحى أساسية عن طريق «الدستور». لقد اعتقد بدلاً من ذلك أن تأثير العوامل السيكولوجية والاقتصادية حاسم ومهم فى تكوين الميل، ومن ثم، سلوك الناس ومعيار تقليل ديوى من شأن ما هو سياسى هو رفضه أن يعامل الديمقراطية بوصفها، أساساً، شكلاً من الحكومة، فهى بدلاً من ذلك طريقة للحياة، والديمقراطية السياسية أو المشروعة هى فى طبيعة المعلول، على الرغم من أنها معلول مهم جداً، أكثر من علّة للديمقراطية السيكولوجية والاقتصادية

ومن ثم لا تكون الديمقراطية السياسية، راسخة إلا من حيث إنها تقوم على أسس يكفلها بناء ديمقراطى جديد فى الفلسفة، وفى كل جانب فى الحياة ويخفف وعى ديوى بجسامة هذه المهمة إيمانه الذى لا ريب فيه بقدرة الناس فى كل مكان على أن يحققوا «النمو»، الذى هو ملازم للديمقراطية ولا يمكن الاستعناء عنه ولأنه مفائل باستمرار، فإنه لا يسمح لنكبات القرن العشرين أن تحطم توقعاته الدموية لمستقبل البشرية. إن عمله يقوم، باستمرار، على التأكيد أنه مع تقدم البناء الجديد الديمقراطى الذى يدعو إليه:

يكون لدينا كل سبب لأن نعتقد أنه مهما حدثت تغيرات فى الجهاز الديمقراطى، فإنها ستكون ذات نوع يجعل مصلحة الجمهور المرشد الأكثر سموً والمرشد للنشاط الحكومى، ويمكن الجمهور من أن يشكل أغراضه، ويوضحها، بصورة أكثر حسماً. وبهذا المعنى يكون علاج أمراض الديمقراطية هو المزيد من الديمقراطية (٣٩).

## هوامش

John Dewey, *The Public and its Problems* (Chicago: Gareway Books, 1946), p. 9 (١)  
Reprinted by permission of Holt, Rinehart and Winston, copyright 1927 by John Dewey. This work was originally published by Henry Holt and Company in 1927. The 1946 edition, to which exclusive reference is made in this essay, is distinguished by an extensive, new introduction of considerable importance.

John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (New York: New American Library, (٢) 1950), p. 8. reprinted by permission of the Beacon Press, copyright 1958 by Beacon Press. This work was originally published by Henry Holt and Company in 1920. An enlarged edition was published in 1948 by Beacon Press, with an important, new introduction written by Dewey. References in this chapter are to the New American Library (Mentor) edition of 1950.

John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York: Henry Holt and Company, (٣) 1944), p. 270. Reprinted by permission of Holt, Rinehart and Winston, copyright by Henry Holt and Company. No important changes appear to have been made in this work since it was published initially in 1921. References in this essay are taken from the paperback edition of 1944.

*Ibid.*, pp. 271-72. (٤)

John Dewey, *Individualism Old and New* (New York: Minton, Balch and Company, 1930), p. 119. (٥)

*Human Nature and philosophy*, p. 273 (٦)

*Reconstruction in Philosophy*, pp. 10, 46, 48 (٧)

*Human Nature and Conduct*, pp. 212-13. (٨)

*The Public and its Problems*, p. 175. (٩)

*Human Nature and Conduct*, p. 213. (١٠)

*The Public and its Problems*, p. 174 (١١)

*Reconstruction in Philosophy*, p. 52. (١٢)

*The Public and its problems*, p.x. (١٣)

- Reconstruction in Philosophy p. 10 (14)
- The Public and its Problems, p. x (16)
- Ibid., p. 15. (16)
- John Dewey, The Influence of Darwin on philosophy (New York: Henry Holt and Company, 1910) pp. 8-9.
- Reconstruction in Philosophy pp. 62-65. (18)
- Ibid., p. 102, cf. Human Nature and Conduct, p. 284. (19)
- Human Nature and Conduct, p. 126. (20)
- Reconstruction in Philosophy, p. 141. (21)
- Experience and Nature Carban III The open Court Publishing Company, (22)
- 1925), p. 275
- John Dewey Experience and Education (New York: the Macmillan Company, (23)
- 1938), p. 28
- Reconstruction in Philosophy, p. 147. (24)
- The Public and its Problems, pp. 24, 11. (25)
- Ibid., pp. 211, 213, 214, 211, 215. (26)
- Ibid., p. 39. (27)
- Ibid., p. 27. (28)
- Reconstruction in Philosophy, pp. 158-59. (29)
- The Public and its problems, pp. 73, 72, 28. (30)
- John Dewey, Democracy and Education (New York: The Macmillan Company (31)
- 1916), p. 95
- The Public and its Problems, pp. 107, 71-72. (32)
- Democracy and Education, p. 96. (33)
- 'Authority and Social Change,' printed in the Harvard tercentenary publication (34)
- Authority and the Individual (1937), p. 178, and more readily available in Intelligence and the Modern World, John Dewey's philosophy ed. J. Rantner (New York: Modern Library, 1939), pp. 351-52.
- The Public and its Problems, pp. 63, 62. (35)
- Ibid., p. 12. (36)
- Ibid., p. 33. (37)
- Ibid. p. 137. (38)
- Ibid., p. 146. (39)
- A. Dewey, John. The Public and Its Problems. Chicago: Gateway Books, 1946,**

## قراءات

- Chap. i, pp. 3-36; chap. ii, pp. 37-74; chap. vi, pp. 208-19.
- Dewey, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. New American Library, 1950. Introduction, pp. 8-28.
- B. Dewey, John. *Human Nature and Conduct*. New York: Holt, 1944. Chap. iv, pp. 125-30; chap. vi, pp. 223-37.
- Dewey, John. *Experience and Education*. New York: Macmillan, 1938. Chap. iii, pp. 23-32.
- Dewey, John. *Liberalism and Social Action*. New York: Putnam, 1935. pp/ 74-85.
- Dewey, John. *Democracy and Education*. New York: Macmillan, 1916. Chap. vii, pp. 94-102.



## إدموند هوسرل

(١٨٥٩ - ١٩٣٨)

قد يدهش دارس السياسة إذا أدرجنا فصلاً أو مقالاً عن إدموند هوسرل Edmund Husserl في الفلسفة السياسية، إذ لا يجد المرء يقيناً، في مثل هذا المقال بياناً لمسائل سياسية أعنى فضائل ورسائل، نظم حكم وقوانين، نظرات فطنة ومعرفة السياسة التي يكتسبها السياسى عن طريق الخبرة الطويلة لجزئياتها. ومع ذلك فإنه يمكن تبرير هذا الإدراج، إذ يتمسك كثيرون بوجهة النظر التي تذهب، إلى أن «هوسرل» أدخل ثورة في الفلسفة يمكن أن نقارنها في الأهمية بثورة كانط، بل وحتى بثورة ديكارت، وقد يبرهن كثيرون على أن عمل «هوسرل» يميز نهاية الفلسفة الحديثة، أو بداية نهايتها ولا بد أن نُسَلِّم بأن هذه الأحكام يصنعها أشخاص قريبين من معاصري «هوسرل»، لأن أهمية «هوسرل» لا يمكن أن تلقى تقديرها النهائي منا. ومع ذلك، فإنه يجب علينا، من حيث إننا دارسون للفلسفة السياسية، أن ننظر إلى هذه الصورة الشاملة والأساسية من التفكير، كما يكون هوسرل بالتأكيد، على أنها، عندما تنكشف، إلى أبعد حد، تتضمن القليل نسبياً في طريق الفلسفة السياسية. ولا يرجع هذا الغياب إلى عدم اكتراث من جانب «هوسرل» (أو أتباعه) بالأمور التي تخص الإنسان السياسى فعلى العكس، يتضمن تصور «هوسرل» الأخلاقى لهدف الفيلسوف الطموح في تقديم توجيه فلسفى للتأمل السياسى والفعل. إن غياب الفلسفة السياسية يرجع، بصورة مفارقة، إلى أن لدى «هوسرل» توقعات، بصورة كبيرة، عما هو ممكن في الميدان العملى وقد يدعم التأمل في حالة الأمور هذه فهمنا لما يجعل الفلسفة السياسية ممكناً



ولنكن أكثر دقة، فنقول إن «هوسرل» يفترض أن الطريقة الأسمى للحياة: أعنى للبحث النظرى الخالص، غاية Telos ممكنة مختفية، أو إتمام عمل، ينتظر أن يتحقق فى كل موجود إنسانى. يعتقد هوسرل أن كل الناس يستطيعون أن يحققوا نوع الاستقلال الذاتى الذى يميز الفيلسوف القديم أعنى الاستقلال التام عن التحيز، أى الاستقلال التام عن تعلق «المرء بذاته» المشوه. لقد كان الفلاسفة السابقون - على الأقل حتى كانط وهيجل - أكثر حذراً من أن يضمروا أى فروض، أو آمال، من هذا النوع. وبعد أن رأوا التوتر المستمر بين الكفاح فى سبيل الحقيقة، وصنوف التعلق العمياء التى تجعل الحياة السياسية ممكنة، افترضوا الضرورة الدائمة لفطنة فى تقديم نظرية «لحياة العملية، وتطبيقها. ومن ثم لم يستخدم ديكارت، وليبنيتس، على الرغم من أن كتاباتهما فى الموضوعات السياسية لم تكن واسعة المدى، بلاغة مناسب القارئ غير الفيلسوف الذى يسلم، ضمناً، بعدم إمكان معالجة الحياة العملية عن طريق حجة نظرية. وعلى الرغم من ذلك فإن هوسرل، الذى لم يكتب كثيراً فى سياسه أيضاً، قريب من فلاسفة مثل ماركس ونيشه فى فهمه لعلاقة الخطاب النظرى بالحياة العملية إن تفاؤلاً معيناً مفرطاً فى حالة هوسرل يرتبط، كم سنرى، بفروض تذهب إلى أنه قد لا يكون للميدان السياسى طبيعة متميزة، ومستمرة

يسعى هوسرل بنشاطه افلسفى، سلامة نية ملحوظة، إلى بيان الأسس القصوى للعقلانية، لكى يقدّمها من تأويلات الفيلسوف الوضعى الزائفة، والأنماط التاريخية للمذهب الشكى. ويستطيع المرء أن يقول إن الرؤية الأساسية لهوسرل هى أن كل التفسيرات السابقة للعقلانية مالت إلى نتيجة تقويض الدات (ويتضح لنا ذلك تماماً عند المذهب الشكى للحدثة المتأخرة)، من حيث إنها فشلت فى أن تستوعب أن ماهية العقل هى الاستقلال الذاتى المطلق، ولكى يكشف هوسرل هذه الماهية «المختفية» للاستقلال الذاتى، فإنه شرع فى فحص مقدمات تراث الفكر العلمى والفلسفى، فحاصاً يوضح انشباط البناء المستقل للعقل فى إنتاج هذه المقدمات ومن ثم لم نعد نستطيع أن نسلم بهذه المقدمات، وثمة ثلاثة أشياء ذات أهمية مباشرة بالنسبة لدارس لسياسة فى محاولة هوسرل وهى .

(١) أنها تفترض فكرة عن العقلانية من حيث إنها معيارية بصورة جوهرية، وترى أن مهمة إنقاذ العقلانية تكون في خدمة الخير الإنساني.

(٢) تفترض انتقادات المذهب الوضعي (و المذهب النفسي ، كما يفضل هوسرل)، والمذهب التاريخي التي تتصل ، بالطبع بالعلم السياسي بصورة مباشرة.

(٣) تهتم بفحص دقيق لخدمات التراث الفلسفي الموروثة، فحسباً يقدم دافعاً لأبحاث تاريخية أساسية في معنى البدايات اليونانية، والأسس الحديثة المبكرة للفلسفة.

### الفينومولوجيا والأزمة الغربية

هوسرل هو المؤسس الرئيسي للحركة الفلسفية في القرن العشرين التي تُعرف «بالفينومولوجيا» (الظاهريات) وهو لم يكن المفكر الأول الذي استخدم مصطلح الفينومولوجيا (الظاهريات) للدلالة على نوع من التفكير يحاول أن يكشف الظواهر الأولية للوعي، ويصفها بدقة كما تبدو، دون تدخل بناءات نظرية(\*) ومع ذلك، فإنه أول من افترض مثلاً لفينومولوجيا علمية دقيقة لها خاصيتان بارزتان هما

(١) لا بد أن يكون علم الفينومولوجيا بدون فروض بصورة مطلقة، أعني لا بد أن تكون لديه القدرة على أن يؤسس أي فروض ، أو تصورات هي الوضوح الذاتي المطلق لفحص الوعي، ومن ثم لا يسلم بمصدق أي فروض ، أو تصورات ، تصنعها علوم موجودة (بما في ذلك المنطق) ، أو تصنعها التجربة العادية.

(\*) كان يوحنا لامبرت (١٧٢٨ - ١٧٧٧) الفيلسوف وعالم الرياضيات الألماني هو أول من استخدم هذا المصطلح في كتابه «الأورجانون الجديد» ثم استخدمه «هردر»، وكايت، وأخيراً هسنت وهيجل الذي أصدر كتابه لضخم «عن ظاهريات الروح» عام ١٨٠٧ - قارن ترجمتنا للجزء الأول من هذا الكتاب ص ٥٦ وما بعدها - دار فناء عام ٢٠٠٣ (المراجع)

(٢) الفينومولوجيا العلمية هي الفلسفة الأولى الحقيقية، وأساس كل العلوم، وليست مجرد مقدمة للفلسفة الأولى (من حيث أنها صورة من الفينومولوجيا كما كان الحال بالنسبة لهيكل).

وليس كل صور فينومولوجيا القرن العشرين هوسرلية، ومع ذلك فإن كل الفينومولوجيين ، تقريباً ، بعد هوسرل يدينون بشئ ما لصياغته للفينومولوجيا «المثالية» ، ولبرامجه المفترضة لتحقيق هذا المثال. فلقد تأثرت معظم ميادين الحياة العقلية في قارة أوروبا في هذا القرن بالطريقة الفينومولوجية للتفكير. إن المثال النظري، والمناهج عند هوسرل لا يمكن أن تنفصل عن رسالة إلى العصر الحديث المتأخر، الذي يتصل، بلاريب، بمعنى «الأزمة» في الحضارة الأوروبية منذ عام ١٩١٤ ويمكن أن توضع الرسالة على النحو التالي : لم تعد الفلسفة فحسب ، ولكن حضارتنا كلها، تُسَلَّم بصحة نقاط الدابة، ونتائج العلوم القائمة لقد أصبح تفسير معين «للمعرفة» مأخوذاً من هذه العلوم ، هو حتى فهم المواطن العادي (أو الحكم المبتسر) للمعرفة. وعلى الرغم، من أن هذا التفسير مشكوك فيه إلى حد كبير، فإنه يقوم على صنوف من الغموض والأخطاء الأساسية تؤدي ، باستمرار، إلى شكوك في معنى العلم و«قيمتها»، وبعد ذلك، في العقل والمعرفة نفسيهما <sup>(١)</sup> وقد استقبلت الشكوك في قدرتنا على أن ننسب قيمة إيجابية بصورة عقلية إلى العقل والمعرفة ، نقول لقد استقبلت هذه الشكوك في عصر هوسرل أصواتاً قوية عند هؤلاء الأشخاص مثل ميتشه وقيبر. إن أهمية هوسرل العظيمة هي أنه تعرض عن طريق تحليل نقدي وتاريخي لكيف تنشأ هذه الشكوك، لا محالة من أخطاء توجد في الأسس الخالصة لفلسفة علمية حديثة، وأشار إلى طريقة لحل هذه الشكوك في تأكيد على العقل من حيث إنه الخير الأقصى

ومن ثم فإن كل كتابات هوسرل وتعاليمه بعد عام ١٩٠٠ تتجه إلى حل الأزمة الموجودة في العهم الذاتي للعلوم في العرب الحديث، النى أصبحت، من وجهة نظره، أزمة في فهم الإنسان العادي لمهامه الخاصة، ومعاييره وأغرضه إن الإنسان العادي لابد أن ينظر إلى حياته من وجهة نظر هوسرل، من حيث أن لها غاية، أعنى غايه،

أو غرض، أو معنى يقوم على العقل ومعايير مستمدة من العقل. ومع ذلك يلاحظ هوسرل أن كثيرين في جيله، والجيل الذي تلاه، أظهروا عداً للعلم والعقل يقوم على تجربة إخفاق العلم والعقل في أن يقولوا شيئاً عن الأهمية التي تخص مسائلتي الحرية، ومعنى الحياة<sup>(٢)</sup>. ومن ثم فإن أوروبا (أو الغرب) مهددة بفقدان غايتها الفريدة. فهي على وشك الإنهيار الروحي، و«الكراهية الهمجية لروح». إن إحساس هوسرل برسائلته الخاصة هو أن يتجنب هذا الإنهيار عن طريق برهان مؤداه أن إخفاقات العقل ليست سوى إخفاقات سوء الفهم الحديث (أى ما بعد ديكارت) للعقل<sup>(٣)</sup>. وهكذا فإن الفينومينولوجيا (الظاهريات) هي، أيضاً، محاولة لأن تعطى لعقل الفهم الصحيح من حيث إنه مصدر المعنى، والقيمة، والغاية القصوى للبشرية من حيث إنها كذلك، ولكن للغرب بصفة خاصة. لأن الغرب اكتسب من قبل وعياً ما بغايته العقلية، وعادة النظر إلى نفسه بوصفه حامل تنوير خاص للبشرية كلها. بيد أن الإنسان الغربى لم يكن لديه، فى تاريخه، إلا استباقاً غامضاً لما هية العقل الحقيقية من حيث إنه استقلال ذاتى أعنى من حيث إنه يعطى لنفسه كل معنى، وقيمة، وغاية

هوسرل، إذاً، هو، أحد المحللين الرئيسيين لما يُسمى بواقعة، أو تهديد، النزعة العدمية وهو أحد المستجيبين لها. ويكمن تفكير كل أنصاره وتلاميذه داخل مجال هذا الاهتمام وهو استعادة الروح الغربية فى مواجهة النزعة العدمية التى هى على وشك الوقوع وعلى الرغم من ذلك فإنه لابد أن يُقال إن الكثير من تلاميذ هوسرل وقراءه اربدوا عن تفسيره لهذه الروح عن طريق «بطولة العقل»، التى بواسطتها تكمن عاية الإنسان الغربى فى كشف الماهية الحقيقية للأشياء، وللوجود عن طريق بحث عقلى<sup>(٤)</sup> ولقد زعم هوسرل أن اليونان قديماً هم الذين اكتشفوا فى البداية هذه الغاية. ومن ثم فإن هؤلاء الطلاب الذين رفضوا وجهة النظر العقلية عن الغاية الغربية يتحتم عليهم أن يبينوا أن العهد اليونانى القديم أشار إلى غاية أخرى وأسمى، لكنه أخفق فى تحقيقها، أو أن يبينوا أن الروح التى تستطيع أن تنقذ الغرب والعالم ليست يونانية فى الأصل على الإطلاق. وقد قام هيدجر بالمحاولة الأولى من هذه المحاولات، وفى صميم ما يُسمى الآن «بالفلسفة الهيرمنيوطيقية». وقام بالمحاولة الثانية أولئك الذين حاولوا

أن يبينوا مصادر صنوف الأرثوذكسية المتنوعة وقوتها، ولم يستطيعوا سوى أن يقولوا على اسم «الفلسفة». هل يمكن أن يقال إن قدرًا من المسئولية عن الارتداد عن رؤية هوسرل يرجع إلى هوسرل نفسه ؟

لقد صنعت الأزمة بين تلاميذ هوسرل نقدًا بالإجماع، وهو أنه . في حين أن هوسرل يزعم أن تفكيره لا يحتوي على فروض مسبقة، فإنه ، مع ذلك، يفترض أن البحث العقلي هو الغاية الإنسانية . ولا تؤسس أسسه الفينومولوجية لاعتقاداتنا الأولية هذا الاعتقاد. ولابد أن يقول المرء، إنصافًا لهوسرل، إنه يحاول، تمامًا ، أن يؤسس ، في بحوثه الأخيرة، تفسيره لماهية الإنسانية بوصفها عقلية وهذا التأسيس محوري للاتجاه إلى حياة - العالم بوصفها موضوعًا للبحث. ويجعله تفكيره، في الوقت نفسه، قريبًا من شيء مثل الفلسفة السياسية، عندما يتصدى لموضوع «حياة - لعالم» وسرى أن كتابة هوسرل تهتم، على الأقل في مناسبتين، بمشكلة تبدو حاسمة وهامة لتراث الفلسفة لسياسية كله، تبدأ بسقراط وهي مشكلة علاقة الفيلسوف بسياق الحياة العملية والسياسية التي يفترضها نشاطه، أو مشكلة «مصادر» الفلسفة والعلم في العالم ما قبل الفلسفة، وما قبل العلم

وقد نلاحظ ، مقدمًا، أن طريقة هوسرل في التصدى لهذه المشكلة السقراطية تختلف عن الطريقة السقراطية لأصلية في بعض النواحي اختلافًا كبيرًا وتساعد هذه الاختلافات في تفسير ارتداد الفينومولوجيين المتأخرين عن تشديد هوسرل على العقلانية ففي حين يتفق هوسرل على أن العقل جوهرى للبشرية، فإنه لم يسنطع أن يقول إن العقل يخص الطبيعة الإنسانية<sup>(٥)</sup>. أعنى أن المرء يستطيع أن يتكلم عن الماهية الإنسانية، لكنه لا يستطيع أن يتكلم عن الطبيعة الإنسانية، لأن ماهية الإنسان تكمن في عقلانية تحقق نفسها عن طريق صياغة بناءات «المعنى» إن الطريقة التي يكون بها العقل المعانى لها خصائص متغيرة، ومن ثم يستطيع المرء أن يتكلم عن الماهية المتغيرة للعقل بيد أن بناءات المعنى التي تتكون يمكن أن تختلف وتتغير من الناحية التاريخية، وتتضمن هذه الخصائص البشرية الحاسمة من حيث إنها اكتشافات

نظرية في العهد القديم ويمكن أن نعبر عن ذلك بصياغة أخرى، فنقول إن الطريقة التي ينظر بها الإنسان إلى الطبيعة، أو كما يقول هوسرل، «بموضع» بها الطبيعة، يعترها تغير تاريخي، أعنى قوة العقل لأن يكون معاني جديدة لا متناهية، ومن ثم تكون قوته لأن يخلق «التاريخ» لامحدودة. إن الطبيعة تنتمي، بالتالي، إلى «تاريخية الروح» ، وبمعنى آخر، الطريقة التي يربط بها لإنسان عقلانيته «بعالم محيط» متغيرة من الناحية التاريخية<sup>(٦)</sup>. إن ماهية العقل الثانية هي أن تبحث عن الوضوح الخاص بالأسس القصوى ، ولكن هذه الأسس لا بد أن توجد في نشاطه الخاص، لأنه ليس لديه شيء دائم عن كيفية تصور العالم «المحيط» أو «الطبيعي» ، بوصفه شيئاً «خارجاً» عن العقلانية. وعندما يتحدث المرء عن الطبيعة الإنسانية، فإنه يعنى أن يتحدث ، بالفعل، عن علاقة العقل بالعالم المحيط (الذي يشمل الجسم الإنساني). وهكذا يحل هوسرل والفينومولوجيون ، بوجه عام، مناقشة الثقافة، أو الحضرة، من حيث إنها ميدان العلاقات التي تتكون بين العقل والعالم المحيط محل مناقشة الطبيعة الإنسانية، ويستطيع المرء أن يقول إن هذا الإحلال ممكن. لأن الفينومولوجيا عقلانية بصورة أكثر من فكر سقراط وأفلاطون، والعهد القديم لأنها تزعم أن ماهية لبشرية كلها هي العقل (أو الوعي).

ومع ذلك ، فإن هوسرل هو أحد النقاد الأكثر شدة للمذهب التاريخي. مع إنه ناقد مخلص يعرف صلته بخصمه إن نقده للمذهب التاريخي جانب حاسم من محاولته لأن ينقذ العقلانية من حيث إنها الغاية الغريبة عن طريق إنجاز العلم الدقيق لقد وجد هوسرل ، باستمرار، أنه يجب عليه أن يعطى المذهب التاريخي استحقاقه، لأنه يصير إلى وجهة النظر التي تذهب إلى أن العقل، في بحثه عن أن يحدد غايته الخاصة، لا بد أن يربط لبحوث التاريخية ببحوث نسفية<sup>(٧)</sup>. وفصلاً عن ذلك، فإن غاية العقل لا يمكن تحديدها إلا عن طريق «فلسفة التاريخ». ويستطيع المرء أن يقول إن فلسفة هوسرل السياسية تأخذ صورة فلسفة للتاريخ ، في كتاباته الأخيرة.

## نقد النزعة السيكلوجية

إن مناقشة نقد هوسرل للمذهب التاريخي، وتأملاته الخاصة المتأخرة في أهمية التاريخ لابد أن يقدمها تفسير آخر لتصورات الفينومولوجيا وحججها. بدأ هوسرل بوصفه رياضياً، إذ أن نقطة دخوله إلى مشكلات النقاد المحدثين هي تأمل في الأسس الفلسفية للحساب والمنطق. وقد اكتشف في هذه المنطقة من البحث القضية التي فتحت له المجال الكلي للفلسفة أعنى ميل الفكر الحديث منذ ديكارت ولوك إلى جعل كل مشكلات المعرفة «سيكلوجية» برد اتجاه العقل نحو «موضوعات مقصودة» إلى صفات سيكلوجية محض، أو حالات للذهن Mind لقد شهد القرن التاسع عشر محاولات جديرة بالملاحظة لتأسيس المنطق والحساب في عمليات سيكلوجية. وبرهن هوسرل، في مقابل هذه المحاولات، على أن التصورات الرياضية، والمنطقية هي «كيانات مثالية»، و«كليات Wholes من المعنى» لا يمكن فهمها من حيث إنها تنتج، علياً، عن طريق أحداث فيزيائية، أو شبه فيزيائية داخل النفس. ولهذه التصورات (وتصورات أخرى كثيرة، كما يكتشفها هوسرل) «موضوعية» لا يمكن ردها ويستطيع مفكرون مختلفون أن يفهموا نفس المعنى الموضوعي بصرف النظر عن الاختلافات الحقيقية، أو الظاهرية، في عملياتها السيكلوجية، مفهومة من الناحية الفيزيائية ومن ثم فإن أخطاء التفسيرات السيكلوجية لأساس للعلوم مزدوجة وهي

(١) تفترض هذه التفسيرات أنه يمكن فهم العقل الإنساني، أو العقل، بنفس الألفاظ مثل الموضوعات الفيزيائية، أو بالألفاظ شبه فيزيائية تحذو حذو تلك الألفاظ التي نستخدم لتفسير الأجسام (أعنى المعطيات الحسية، و«قوانينها» عن الاعتماد والتداعي . وغيرها)، وهذا هو خطأ المذهب الطبيعي.

(٢) كما تفترض هذه التفسيرات أن سيكلوجيا تقوم على هذه المبادئ هي الفلسفة الحقيقية الأولى . وأساس كل العلوم وهذا هو خطأ «النزعة السيكلوجية». ولقد رأى هوسرل في النزعة السيكلوجية مصدراً رئيسياً للذاتية الحديثة، والمذهب الشكي، والنسبية. وانتقل نقده لمبادئها من السؤال الضيق عن نتائجها الضارة لتفسير

العلوم الدقيقة، إلى السؤال الواسع عن كيفية تحرير تفسير العقلانية من حيث إنها التي تقدم معايير من تزييفات سيكولوجية<sup>(٨)</sup>.

ولما كانت النزعة السيكولوجية تفترض المذهب الطبيعي، فمن الضروري أن نوضح تفسيراً بديلاً للنفس من حيث إنها شيء لا يشبه «الطبيعة» تماماً، كما فهمتها مبادئ حديثة (من حيث إنها ميدان جسم ممتد تحكمه قوانين عليّة). ولم يخضع هوسرل هذا التفسير للطبيعة لنقد بصورة مباشرة، وإنما اعترض، بالأحرى، على تضمن «النفس» داخل «الطبيعة» مفهومه هكذا. وهذا أمر حاسم لفهم لماذا يمكن أن تكون للنفس (وللذهن بالتالي) «ماهية»، ولا تكون لها «طبيعة»<sup>(٩)</sup> إن جعل النفس طبيعية يظهر بجلاء، كما يرى هوسرل، في نظرة ديكارت إليها على أنها نوع من الجوهر (موازية للجوهر الجسمي، غير أنها ليست مثله). ومع ذلك، فإن هوسرل يقر بأنه مدين لديكارت فقد فتح ديكارت عالم الذاتية بوصفه ميداناً للبحث، عندما وجد المؤشر العام لكل أفعال الوعي في «أنا أفكر» (أي الكوجيتو) لكن عندما اكتشف ديكارت كلية الوعي (ودوره الأساسي) للوعي، فإنه لم يؤكد ما هو فريد للوعي بصورة مطلقة، جاعلاً إياه لا يشبه أي شيء طبيعي، فالوعي متضمن باستمرار في عالم «المعاني» المائل له عندما يكون هناك وعي ولا يمكن أن تكون قضية «أنا أفكر» فارغة، فهي تتجه، باستمرار، وراء ذاتها (وراء ما هو موجود بصورة مباشرة أعني الإحساس) إلى موضوع. ولا تشبه علاقة الوعي بمضمونه، التي تُسمى «بالقصديّة» أي علاقة بين موضوعات، أو أحداث، في طبيعة محض. ولا بد أن يحل التفسير العلمي للقصديّة، أعني ما هية العقل، محل السيكولوجيا الطبيعية من حيث إنه الفلسفة الأولى الحقيقية، أو الميتافيزيقا<sup>(١٠)</sup>، ومن ثم يقلد إرساء ديكارت لأسس كل المعرفة في تفسير الوعي، ويحرف عنه أيضاً.

لا بد أن يعي المرء كيف أن هذا التفسير الجديد للنفس يعني إنقاذ (أو يوضح لأول مرة تماماً) ما هية لعقل من حيث إنه الذي يقدم معايير لقد قيل. في الغالب، إن هوسرل حاول أن يحافظ على توضيح عالم الحس المشترك من حيث إنه يبدو لنا



(أى بوصفه يسبق صنوف التشوية عن طريق النظرية) وهذا صحيح إلى حد أن هوسرل يصير، في مقابل صنوف علمية حديثة من الرد للتجربة، على أن كل ما يبدو لوعى يمتلك «لوجوس» Logos أعنى عقلاً محايداً لإظهار الطريقة التى تبدو فيها إنها لا تُرد إلى عمليات مختلفة، أو تابعة، أو إلى طبقات. كما يُسمى هذا اللوجوس «بالمعنى» ، لأن هناك بناءات لأنواع متنوعة من المعنى، يسميها هوسرل «بالمناهيات أو الصور» Eidé . ولأنواع الأساسية المتنوعة من أفعال الوعى (أعنى لارادة، والرغبة، والتذكر، والتخيل، وغيرها) بناءاتها الماهوية المختلفة <sup>(١١)</sup>، ويدل هوسرل على أن البرهان على هذه البناءات (أو الطرق المختلفة للمعنى المقصودة) لابد أن تُعاین Intuit بصورة مباشرة، فى الأفعال نفسها، حيث توجد فيها بالفعل (أو تتحقق فيها) أنواع الموضوعات (أى المعانى) التى نبحث عنها. ومن ثم لا يمكن أن يكون الموضوع، أو المعنى الذى أقصده بالفعل فى فعل معين ذا نوع مختلف تماماً عن النوع الذى اعتقد أننى أقصده ، وهكذا لا يستطيع المرء أن يقبل تقرير السيكلولوجى الردى الذى يذهب إلى أنه عندما أقصد أن أَدْعِم العدالة، فأبى لا أَعْبِر ، فى حقيقة الأمر، إلا عن شهوة حيوانية مكبوتة إن مصدر كل بيئة Evidence عن عقلنا هو «العيان» أو الحدس Intuition ، وليس القياس، أو استنباط ما هو عقلى مما هو غير عقلى (و استنباط نوع من الفعل العقلى من نوع آخر) <sup>(١٢)</sup> يتضح ، إذن ، أن تفسير هوسرل للعقل لابد أن يستلزم دفاعاً عن وجهة نظر الحس المشترك و الخاصة بسلامة التفكير المعيارى

ومن جهة أخرى ، إن تفسير هوسرل لما هو عقلى بعيد جداً عن أن يكون مجرد تبرير «لواقعية الحس المشترك» وقد يرغب المرء فى أن يقول إن هوسرل ، متحدياً لواقعية الحس المشترك، يدعم ، بصفة خاصة، وجهة نظر جذرية عن الاستقلال الذاتى المطلق للعقل وربما يقول المرء إنه يحيد عن «الحس المشترك» بدقة من حيث إنه يصف العقل بأنه معيارى، أو أنه مُشَرَّع، وليس بوصفه شيئاً عدا ذلك ويمكن أن يفهم التفسير ذو الجانب الواحد نسبياً بأنه ينشأ فى جانب من الجوانب من نقد لأسس العلم الحديث ومناهجه، أو تأويلات معينة منه من حيث إن السيكلولوجيا الفيزيائية لا يمكن أن تقبل ما هو معيارى بوصفه واقعة لا يمكن ردها عن الحياة النفسية ،

أى أنها لا تستطيع ، تماماً ، أن تفسر نفسها من حيث إنها نشاط علمي . إن كل علم يقوم على «معايير مثالية» عن الحقيقة : لأن المنهج الاستقرائي هو نفسه معيار مثالي لا يمكن الوصول إليه بصورة استقرائية . والعقل معيارى بصورة جوهرية ، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى ، لأننا لا نستطيع حتى أن نواجه «الوقائع» من حيث إنها «وقائع» بدون أن نفترض «المثال» مقدماً<sup>(١٢)</sup> . (ومن ثم فإن كل «معنى» يكون «مثالياً» ، ولا يمكن رده إلى «ما هو واقعى» .) وبالتالي تستطيع الفينومولوجيا التى تبين هذا البناء المثالى للعقل ، أن تزعم أن تكون «علم ما هو علمي» ، مبينة كيف يكون العلم ممكناً .

بيد أن هوسرل يجد ، بناء على قضية «مثالية» العقل الكاملة والشاملة ، أن وجهة نظر الحس المشترك قاصرة ، وترتبط بسداجة السيكلوجيا الفيزيائية . وبين التأمل الدقيق فى العقلانية أن بنائها لا تمت بصلة «بالطبيعة» على الإطلاق ، من حيث إنها ميدان «ما هو موجود» ؛ لكنها تبين أن العقل من حيث إنه يخلق معياراً ليس محدوداً ، بآية طريقة ، عن طريق وقائع الوجود ، أى الإمكان المحض لما هو بعدى ، ومن ثم فإن كل الفروض عن الوجود لابد تعلق (ولا تنكر) إذا أراد المرء أن يصل إلى ما هية ما هو عقلى . هذا التعليق ( الأبوخية )<sup>(\*)</sup> ، الذى يجعل وصول الوعى إلى ظواهر التجربة ممكناً من حيث إنها ظواهر (بدون تدخل فروض عن أساسها «المتافيزيقى» فى أى شىء موجود) ، هو اللحظة الأولى من «الرد الفينومولوجى» الشهير عند هوسرل . إن الوعى العادى مع موقفه «الطبيعى» يسلم بوجود الطبيعة ، أى أنه يميل إلى أن «بتموضع» ، أو ينظر إلى كل الواقع على أنه «أشبه - بشىء» . ومن ثم فإنه لا يركز على الظواهر من حيث إنها ظواهر ، وذلك لأنه ، لايهدف إلى تحليل دقيق . إن الوجود يفلت ، باستمرار ، من الوصف الدقيق ؛ لأن العقل لا يستطيع أن يشكل الوجود ؛ أى أنه لا يستطيع أن

(\*) الأبوخية Epoché كلمة يونانية معناها إمساك أو لتوقف وقد أصبحت مصطلحاً فلسفياً يعنى تعليق الحكم أى رفض إثبات الحكم أو إنكاره ، وقد كانت مصطلحاً أساسياً عند الشكاك القدامى الذين رأوا أن اليقين لا يمكن بلوغه كم رأوا أن المصطلح ضرورى للولوج رحة الذهن . واستخدمه هوسرل ليعنى وضع الافتراضات الطبيعية للحس المشترك بين أقواس - وهى الأحكام عن العالم الخارجى ، لتركز ذهننا على نية الوعى (المراجع)

يشكل سوى المجال المثالي للمعنى<sup>(١٤)</sup>. وفي حين أن الطبيعة ، من حيث هي مجال ما هو موجود. لا يمكن أن تكون من اهتمام الفينومولوجيا ، فإنها تكون من حيث إنها تمتلك معنى مثالياً (أعنى في قانون علمي) من اهتمامها ، أعنى من اهتمام الفينومولوجيا إن الطبيعة تكون ، بهذا المعنى ، نتاج العقل المشرع في حقيقة الأمر ومن ثم ، فإن العمل بالفينومولوجيا ، والتركيز على المجال الخالص للمعنى المثالي يتطلب نظاماً شاقاً لتحرير المرء لنفسه من الاهتمام العادي بالطبيعة من حيث إنها موجودة. وقد فشلت الفلسفة التي تسبق الفينومولوجيا من حيث إنها علم دقيق في أن تصنع هذا التحرير «الجزري» ومالت ، من ثم ، باستمرار ، إلى «تطبيع» العقل، أو جعله «طبيعياً» ، لأنها ، اكتشفت أنه ليس إلا مجرد ضحية لأحكام «الحس المشترك» المبتسرة التي لا يتم فحصها. ويتضح هذا في ميلها إلى أن تنظر إلى الطبيعة على أنها كل من أشياء مكثف بذاته، ويوجد باستقلال عن العقل (كما هي الحال في الكسولوجيا اليونانية الأولى)، وتتنظر إلى العقل على أنه متغير يعتمد على الطبيعة (أو الجسم)، أو على أنه أشبه بكيان، موازن للطبيعة<sup>(١٥)</sup>. وقصارى القول ، يستطيع المرء أن يقول إن استعادة هوسرل «لظواهر» أكثر اهتماماً بكشف الاستقلال الذاتي المطلق لما هو عقلي.

## نقد المذهب التاريخي

يقدم هوسرل في مقال «الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً» (١٩١١)<sup>(١٦)</sup> حجة بلاغية قوية لصالح المنظور الجديد للفلسفة. وتبين الواقعة التي تذهب إلى أن هذا المقال هو أحد كتابات هوسرل الأكثر بلاغة أنه أحد كتاباته السياسية الأكثر وضوحاً أيضاً ، لأن بلاغته تبين، بدلاً من أن تخفي ، المستويات الأكثر عمقاً لمقاصد الفينومولوجيا. كما أن

(\*) ترجمه إلى العربية الدكتور محمود رجب تحت عنوان «الفلسفة علماً دقيقاً» ونشره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ضمن المشروع القومي للترجمة، العدد ٤٨٩ (المراجع)

الحجة تتجه إلى بيان أن التفكير الطبيعي الحديث والسيكولوجي يقوض نفسه بدون قصد، ويبدو، من ثم، أنه يقوض العقل كله. وعندما يبدو أن العقل يُقوض، فإن النتائج تكون فادحة بالنسبة للحياة الإنسانية كلها، لأن الحياة الإنسانية كلها تقوم على معايير عقلية. إن الإنسان لابد أن يهتم بعلم دقيق لإشباع الحاجات النظرية العليا، وإشباع الحاجات بالنسبة لمعايير طبيعية أخلاقية، بل وحتى دينية. ولقد أثير الزعم الذي يقول إن العلم يستطيع أن يشبع هذه الحاجات في العهد القديم، ولم يتم التفاضل عنه تماماً على الإطلاق، على الرغم من وجود «مصالح» تعارض، بصورة مزعومة، تعقب البحث الحر والسعى إليه <sup>(١٦)</sup>. ومن الغريب أن البحث الحر هو، في العصر الراهن، أداته الخاصة للانحلال؛ إذ إن فكرتي الحقيقة المطلقة، والمعايير المثالية تفسحان المجال لنسبية «وجهات نظر» كثيرة، لأن الروح العلمية قد أضعفها المذهب الشككي الذي ليس له مصدر سوى العلم نفسه <sup>(١٧)</sup> وقد أدخلت الصور المتنوعة للفلسفة الحديثة الأولى التي أسست العلوم الطبيعية هذه الميول الشككية. بيد أن «الوضعية» الطبيعية في القرن الثامن عشر تبعها ازدهار لروح أكثر شككية، وهي الوضعية التاريخية في القرن التاسع عشر فقد زعم هذا القرن أن تجربة التاريخ كشفت عن زوال طابع كل المثل، والزمان الذي يقيدنا، أي أن «البرهان» على هذه الأطروحة (أعني «تجربة» تقديم البينة) ليس شيئاً سوى «الواقعة» المحض لنشأة كل ثقافات وصور الحياة الروحية، وتدهورها. غير أن المذهب التاريخي الوضعي يدحض نفسه، لأن الوقائع وحدها لا تستطيع أن تحدد حقيقة المثل على الإطلاق، والحكم الذي يقول إن «كل المثل لا تكون صحيحة إلا بالنسبة لزمانها» ليس مجرد تقرير واقعة عن تاريخ الاعتقادات فحسب، بل هو تقرير عن صحة كل المثل، الماضية والمستقبلية. إنه لا يمكن أن يكون من حيث إنه كذلك صحيحاً إلا بالنسبة لعصره، ولا يمكن أن يُستمد من تجربة ماضية محض

ومن ثم فإن الصور المتعددة للوضعية تدحض نفسها بصورة جلية. ونتيجة هذا التدمير الذاتي هي تقوية الروح العلمية بالعودة إلى مثل كلاسيكية عن الحقيقة المطلقة، بدلاً من إضعافها. وبالتالي لابد أن ينتبه المرء إلى صورة من المذهب الشككي أكثر خداعاً وتضليلاً، تكسب الصراع مع علم دقيق ليكون خلفاً لوضعية ساذجة. ويشير

هوسرل إلى ظاهرة ألمانية خاصة ، وهى نشأة فلسفة **رؤى العالم** ، فهذه لفلسفة عرفت استقلال الحياة الروحية عن أساس فى واقعة محض (وهى تشبه الفينومولوجيا فى قيامها بذلك)، وتنظر إلى كل «حقيقة» (بما فى ذلك حقيقة «الواقعة») على أنها نتاج شخصيات عظيمة فسّرت مصير البشرية وطموحاتها بالنسبة لجيلها الخاص، وربما بالنسبة لأولئك الذين سيأتون فيما بعد ، وهذه التفسيرات (التوليّلات) هى «رؤى العالم العظيمة» أو «النظرة العامة إلى العالم»<sup>(١٨)</sup> والروح العلمية ضعيفة فى هذه الصورة من الفلسفة، لأن العلم حل محله، هنا، حكمة تكون فى خدمة المصالح المباشرة للحياة. إنها تهدف إلى سمو تلك المصالح، على الرغم من أنه ينقصها المعايير النقدية لدقة ضرورية لتحديد ما عساهما أن تكون الصورة العليا لتلك المصالح. لقد شك المذهب التاريخى القديم فى كل المثل، ولم يؤد أى خدمة للحياة؛ لأن تعزيز الحياة هو العبء الذى يفترضه مذهب تاريخى فى معرفة واسعة، وفلسفة . ويوجه هوسرل حججه ضد «فلسفة الحياة» عند دلتاى، الذى حاول، خلافاً لنيتشه، أن يدمج المثال الجديد للبحث داخل قوانين تقليدية سببية للمعرفة الواسعة . والبحث

ويلاحظ هوسرل ، قبل عام ١٩١٤ ، أن «روح العصر هو ، أساساً، ضد ما هو طبيعى، ويميل إلى المذهب التاريخى» «من النوع الذى يؤكد الحياة بصورة أكثر راديكالية. كما أن التحرر المبهج من علم مبتذل من الناحية الإنسانية هو، لسوء الطالع، تحرر من العقل نفسه. إن «حالة» التحرر لها «قيمة نسبية» ، بالنسبة لما تهجره، غير أنه يجب ألا ننسى أن «المصالح العليا للثقافة الإنسانية تتطلب فلسفة علمية دقيقة»<sup>(١٩)</sup>. ومع ذلك فإن فلسفة رؤى العالم تفترض أن «ثمة حاجة إنسانية إلى معرفة متحدة، وموحدة، شاملة وموضحة كل الوضوح»، وأن العلم لا يستطيع أن يقدم تلك المعرفة ؛ إذ أن المعرفة المطلوبة توجد فى صور الصياغة التربوية ، والروحية الكاملة للعرد . أعنى الثقافة ولا يمكن أن تُقدم هذه الصياغة عن طريق قضايا، ومذاهب ، ولكنها تقوم على تجربة ذات أبعاد متعددة . أعنى جمالية، ودينية، وأخلاقية، وسياسية، وعلمية أيضاً إن الثقافة فضيلة بالمعنى الكامل، بوصفها لتفوق المؤلف لكل قوى المعرفة، والإرادة ، والتقييم، وتبرير الذات وتحوز الشخصية العظيمة التى تمتلك ثقافة

(ويعنى هذا عند دلتاي ومعظم الألمان أن جوته يفوق كل النماذج الأصلية الممكنة الأخرى) أصل هذه الفضيلة ، أو الحكمة فى «حكمة ثرية، غير أنها لا توضع فى مفهوم» وبور العلم تابع لهذه الحكمة فهو يوضح هذه الحكمة فى رؤى العالم النسقية، أو الفلسفات النفسية التى يقدم «الإجابة الأكثر كمالاً ، بصورة نسبية، عن لغز الحياة ولعلم»<sup>(٢٠)</sup>. إن تاريخ الفلسفة هو تاريخ رؤى العالم، لأن المرء يتعلم من هذا التاريخ تنوع أنواع إنسانية عظيمة ممكنة، أعنى الذين يخلقون رؤى العالم. ومن ثم لا يمكن فهم المعنى الجوهرى للفلسفة إلا عن طريق «التقمص الوجدانى»<sup>(\*)</sup> أو «الاستشعار» مع هؤلاء الذى يخلقون هذه الرؤى، وليس عن طريق المنطق المحض وحده

ولا ينكر هوسرل أن أهداف التفكير فى رؤية العالم هى أهداف نبيلة، وضرورية فى نواحي كثيرة، فهى تهدف إلى أن تقوم «بوظيفة عائية» فى حياة الإنسان<sup>(٢١)</sup> ومع ذلك، فإن فلسفة رؤية العالم تجعل ، من وجهة نظره، كل حقيقة تتصل بوجهة النظر الذاتية للأفراد ، ومع ذلك الأفراد العظام لأنها تشبه المذهب الوضعى فى تشجيع خضوع خانع لسلطة «صنوف من الحقيقة الواقعية» المهيمنة<sup>(٢٢)</sup> فما هو أسمى فى الفرد العظيم يمكن التعبير عنه بأنه صورة من مثال صحيح بصورة كلية ، وليس بأنه الامتلاك الفريد لنفس عظيمة. واعتراض هوسرل ، مصاغاً بصورة أخرى، هو أن التفكير فى رؤية العالم لا يدعم التمييز بين «العلم من حيث إنه ظاهرة ثقافية» ، والعلم «من حيث إنه نظرية صحيحة»، ويشبه، بالتالى، المذهب الوضعى فى لفشل فى أن يرى أن الوقائع لا تعلمنا شيئاً عن الحقيقة<sup>(٢٣)</sup> ومن جهة أخرى ، يكون لمثال الثقافة أهمية الدلالة الغامضة على «فكرة حقيقة وكلية عن الإنسانية» . أى أن «كل موجود إنسانى

(\*) التقمص الوجدانى Empathy أو الاستشعار، وهو يختلف عن التعاطف أو المشاركة الوجدانية Sympathy يقصد به فى علم الجمال، مثلاً ، اندماج الشخص فى العمل الفنى الذى يشاهده فى المنظر الطبيعى ويراد به فى علم النفس الإدراك الانفعالى لوجدان الآخر ومشاركته إياه وقد تؤدي هذه المشاركة إلى التقمص الوجدانى وإلى المحاكاة اللاشعورية لنشاط الشخص موضوع التقمص (المترجم)

مجاهد هو فيلسوف بالمعنى الأصلي للكلمة<sup>(٢٤)</sup>، إذ يجب أن تهتم الفلسفة، بالفعل، بمصالح الحياة، بيد أن هذه المصالح ليست هي المصالح الزائلة لشعب معين، أو لعصر معين، ولا يمكن أن يقدمها سوى علم دقيق يبلغ وجهة نظر كلية. إننا معرضون لخطر التضحية بخير الأجيال المستقبلية، الذي يقوم على التقدم المتواصل للعقل، إلى «ضغوطات الحياة المباشرة، أى الحاجة العملية إلى اتخاذ موقف». إن التفكير فى رؤية العالم تفقد منظر «الهدف اللامتناهى» للعلم، وتهتم بأهداف عملية متناهية. ويبدو أن الصعوبة التى يخبرها عصرنا تبين أن الإنسان كائن مركب، ومتغير، ذو هدفين: «هدف بالنسبة لعصره، وهدف بالنسبة للأزلية». ومع ذلك، فإن العلم الدقيق إذ فهمهما صحيحاً ليس سوى التقاء هذين الهدفين فى نقطة لا متناهية، يجب على النوع الإنسانى أن يصل إليها بالتدرج<sup>(٢٥)</sup>

لا بد أن يبحث عصرنا مع «حاجته الملحة» عن وجهة نظر عن العالم بشرط أن تكون وجهة نظر عقلية عن العالم. وثمة صعوبة واضحة، فى الوقت نفسه، فى هذه الأطروحة. وهى أن الحياة العامة تتطلب «شخصيات مهمة بصفة خاصة تستطيع أن تحدث الخير العام فى الميادين العملية»، وليست حكمتهم هى المعرفة غير الشخصية، وشديدة العناية، بعلم خالص. وليس واضحاً، بالتالى، فى تفسير هوسرل كيف تكتسب رؤية العالم اللاعلمية، أو «النظرة العامة إلى العالم» مشروعية لا نسبية، إذا لم يستطع العلم الدقيق أن يجعلها مشروعة. ولا يبدو أن الصعوبة تعبر عنها ملاحظة هوسرل التى تقول إن الخطوة الضرورية التى يجب أن تأخذها الفلسفة فى الوقت الراهن هى الفصل الواضح لرؤية العالم عن المعرفة الفلسفية بالمعنى الحقيقى<sup>(٢٦)</sup>.

## حياة - العالم والتاريخ

إن الصعوبة التى ذكرناها توافاً، وصعوبات أخرى يستطيع المرء أن يفترض أن هوسرل انتبه إليها عن طريق نقاده، وعن طريق أزمات عصره الأخلاقية والسياسية العميقة، ولقد حثت (هذه الصعوبة) هوسرل على أن يدافع عن اهتمامات جديدة،

وأن يعطى البحث الفينومولوجي اتجاهًا جديدًا. وما هو مدهش وأساسي بالنسبة للاهتمامات الجديدة هو تأمل عمل هوسرل الأخير العظيم وهو «أزمة العلوم الأوروبية والفينومولوجيا المتعالية» (الذي بدأ عام ١٩٣٤ ولم ينته)، وهو عن «علم حياة - العالم». هذا العلم الجديد ضروري، من وجهة نظر هوسرل، لكي يقدم تأسيسًا أكثر كمالًا لكل الأبحاث «الجذرية» للفينومولوجيا (ومن ثم لكل العلوم). ويستطيع المرء أن يفرد الاهتمامات التالية التي تفضى إلى تصور هذا العلم

١ - تهتم الفينومولوجيا ، باستمرار، ببيان الفروض «الساذجة» والتي لم يتم فحصها، تلك التي افترضتها العلوم والفلسفة السابقة. لقد أصبح واضحًا لهوسرل أن ما هو أكثر أهمية وانتشارًا من الفروض «الساذجة» للعلم ليس وجود الطبيعة فحسب، بل وجود «أفق - العالم» للإنسان من حيث إنه كائن عملي، تحكمه مصالح الحياة العادية؛ وتشمل هذه المصالح، بصورة حاسمة، صنوف الاهتمام بحياة الجماعات السياسية والدينية التي تنتمي إليها<sup>(٢٧)</sup>. ويفترض هوسرل أن كثيرًا من فروض واهتمامات الإنسان الأساسية بصورة كبيرة من حيث إنه عالم ليست نتاجات ذلك العلم، وإنما تُفترض عن طريقه؛ أي أنها «تؤلف» بداخل التجارب الأولية للحياة العامة. ويجب على الفينومولوجيا أن تعيد من جديد، أو «تنشط من جديد» التكوينات لأولية للمعنى التي تشمل غايات العلم<sup>(٢٨)</sup> ولاتزال القضية بالنسبة لهوسرل أن العقل الخالص مسئول عن المكونات الأصلية «التي تم نسيانها»، وعن صنوف التحفيز من جديد. إن الاتجاه إلى الحياة العادية في «حياة - العالم» ليس ، ببساطة وصفًا لمواقف ملاحظ الحس المشترك، حتى إذا لم يع هذا الملاحظ (أو هذا المرء بصفة خاصة) التكوينات الأصلية لفروضه بساذجة. فقد حدثت هذه التكوينات «غفلاً» في الغالب، و«بصورة ساذجة» بالتالي ومن ثم فإن الاستعادة الفينومولوجية لأساس حياة - العالم لا تطابق الفهم الذاتي لحياة العالم، لأنه يجب تأكيد الفهم الذاتي لحياة - العالم في البداية لكي «تؤسس» في أبحاث «أكثر عمقًا».



٢ - اكتشف هوسرل أن تفكيره الفينومولوجي قد حددته حتى الآن سذاجة خاصة به، لأنه أخذ مثال النظرية الخالصة كما «أعطى» أي كما تكون من قبل، ومن حيث إنه لا يحتاج إلا إلى اتباع مخلص. وهذا المثال نفسه لابد أن «يرد»؛ أعني لابد أن تستعاد تكويناته الأصلية. ولا يمكن أن تكون الفينومولوجيا «لافرضية» بدون هذه الاستعادة. وعلى الرغم من أن مثال النظرية الخالصة نشأ في مكان معين في زمن معين؛ أعني في العصر اليوناني القديم، فإنه نشأ هناك من حيث إنه «موقف نظري» يناقض، بشدة، «الموقف الديني - الأسطوري» السائد وفي الوقت الذي نشأ فيه بوصفه إمكاناً جديداً للحياة، لم يمكن التسميم بنظرية خالصة: لأن الدوافع التي حكمت الفلاسفة الأوائل كشفت كيف حدث «تحول» لاهتمامات قبل الفلسفة في قبولهم لموقف جديد. ويشير هوسرل إلى ثلاثة «تحولات» مهمة هي:

( أ ) أخذت الفلسفة العالم بوصفه موضوعاً، ومن ثم وجهت اهتمامها إلى ما هو ضمنى، ولكن لا تلاحظه إنسانية عملية منغمسة في اهتمامات متنوعة بجوانب جزئية من العالم.

(ب) انفصل موقف النظرية عن تلك الاهتمامات التي تغمر المرء بداخل العالم، بصفة خاصة الاهتمامات التي ترتبط بالتفسير الديني - الأسطوري للعالم من حيث إنه محكوم عن طريق قوى تؤثر على المصير الإنساني، وتحاول البشرية أن تؤثر عليها، أو تتحكم فيها، وهذا الموقف الجديد هو موقف «التأمل» وليس موقف الطاعة، والتبجيل، والخضوع المخيف، أو التضرع.

(ج) الفلسفة السابقة هي، مثل كل فلسفة حقيقية، «علم كلي لما عساه أن يكون الكل أو الشمول Totality»<sup>(٢٩)</sup> ولكن الصورة الأولى التي تأخذها الفلسفة هي الكسمولوجيا، أعني تفسير الكل بوصفه «طبيعة»، مفهومة بأنها بناء موضوعي للجسم، مستقل عن العقل، ويستلزم اكتشاف مضامين هذه «التحولات» القيام ببحوث تاريخية، لأن التاريخ، والفلسفة النسقية لا يمكن أن ينفصلا تماماً. وثمة سؤال بالنسبة لما يأمل هوسرل، بدقة، أن يجده في

هذا الاكتشاف. إنه يستطيع أن يزعم أن يجد «تأسيساً» للفلسفة في عالم ما قبل الفلسفة بالنسبة لجانبى (أ)، و(ج) للموقف الجديد ومن ثم تبين (أ) أن الفلسفة تكشف القدرة الإنسانية على أن تتجه إلى ما هو ضمنى، غير أنه مختفى في الوعي العادى بالأشياء، وتبين (ج) أن الفلسفة الأولى لا تزال تشارك، بطريقة ما، فى «السداجة»، وجعل ميل المواقف العادية، أو «الطبيعية» طبيعياً. لكن هل يستطيع المرء أن يبين أن موقف التأمل (ب) هو تحول لمواقف أخرى؟ على أية حال، هوسرل محق فى أن يؤكد التمزق الذى أدخله ظهور الموقف الجديد بين «طوائف» توجهها غايات مكتشفة حديثاً ذات طابع لا محتاه، وذات إمكان لخلق مجتمع عالمى يقوم على البحث، والمجتمعات «المحافظة» والقديمة التى تقوم على العرف. إن الغاية الجديدة هى، لا محالة، مصدر الصراعات داخل الحياة الإنسانية (٣٠) ولذلك لا يريد هوسرل أن يتبع «هيدجر» فى النظر إلى النظرية الخالصة على أنها موقف «مشتق» يؤكد، بصورة خاطئة، استقلاله الذاتى أمام الأعراف الشعرية - الأسطورية التى تقدم فرصة وصول الإنسان الأولية إلى الوجود.

٣ - يتعقب علم حياة - العالم هدف توضيح النظرية الخالصة وتأكيدا من حيث إنها الغاية لقصى الغرب، والإنسانية، عن طريق الغرب، ومع ذلك، فإنه لابد، عندما يفعل ذلك، أن يأخذ - نقول يجب عليه أن يأخذ بجدية واهتمام، السؤالين لماذا لا تكون الغاية واضحة باستمرار، ولماذا أصبحت منسية، أو غامضة. وإثارة هذين السؤالين بطريقة جادة يعنى الذهاب إلى مصادر «الصراع» العظيم التى ذكرناها توأ. ويعنى هذا بالنسبة لهوسرل فحص كيف يبدو الموقف الطبيعى، مع سداجته، ومقاومته للنظرية الخالصة، على أنه ينتمى إلى ماهية العقل؛ لأنه على أساس تفسيره المبكر للفينومولوجيا تكون وجهه النظر هذه عن العقل من حيث إنه إخفاء للذات، أو نسيان للذات مستحيلة. ومن ثم لا يستطيع المرء أن يجد، فى مقال «الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً» بيئة على أن العقل نفسه قد يكون فى قلب الصراع بين العلم الدقيق، وضغوطات الحياة، التى لابد أن تشوه أهداف العلم. ومن ثم يقوم هوسرل بمحاولة

لبيان أنه لما كان العلم (أعنى العقلانية فى كمالها) لابد أن يتطور من الناحية التاريخية، ويمتلك شروطاً فى التاريخ، فإنه يخضع ، أيضاً، لتشويه، وسيان ومن ثم يعتقد هوسرل أن المشكلة العميقة لكل فلسفة هى «معنى العقل فى التاريخ»<sup>(٣١)</sup>

٤ - لابد أن يكون علم حياة - العالم نظراً فى علم - حياة الغرب بصفة خاصة. وفى حياة - العالم هذه ظهرت النظرية الخالصة من حيث إنها الغاية الأسمى لوجود الإنسان، ولذلك فإن مشكلة «التاريخ» ، مشكلة الصراع المستمر للإنسان لأن يبقى مخلصاً لهذه الغاية على الرغم من قوى تجبره على أن «ينساها» ، تنكشف هنا بالفعل. إن فحصاً لتاريخ المحاولات الغربية لتحقيق علم دقيق لا يمكن الاستغناء عنه لإكمال البحث المعلن فى رقم (٣) سابقاً، أعنى تفسير ماهية العقل التى تكشف عن أن إخفاء الذات ينتمى إلى ماهيته كثيراً مثل بيان غايته إن الاحتفاظ بمكان محورى فى دراما هذا التاريخ هو، بالنسبة لهوسرل، خلق فيزياء رياضية حديثة تحتوى هذه الفيزياء ، أو بالأحرى أساسها الفلسفى، على الوعد باكتشاف علم دقيق حقيقى، والبذرة بالنسبة لتزييفات العلم فى الصور الحديثة للمذهب لشكى ونستطيع أن نجد جذور أزممتنا الحالية فى العمل الأساسى لجاليليو، وديكارت، ولوك، ونيوتن، الذين اتبعوا المحللين العظام للأزمة الأولى فى هذه الأسس وهم . بركلى، وهيوم، وكانط، وهيجل إن أزمة هوسرل مخصصة بدرجة كبيرة لبحث فلسفى لتفكيرهم، مع توقع أن غاية مختفية تنكشف فى محاولتهم لتأسيس فلسفة علمية<sup>(٣٢)</sup>. وبمعنى آخر، ثمة خطة تنكشف فى التاريخ بوضوح ينتقل بواسطتها العقل عن غير قصد نحو وضوح كامل عن استقلاله الذاتى.

ومع ذلك، لابد أن يتساءل المرء ما هو هذا التاريخ الذى يجب أن يتعامل مع حياة - العالم. يقدم هوسرل ، فى المحل الأول، تفسيراً لأصول الرياضيات، أو بصورة أكثر دقة، للهندسة اليونانية، عن طريق تكوينات غُفلاً لمعنى يتم داخل الأنشطة العادية فى عالم - الحياة أعنى : القياس، والإحصاء، والمسح وغيرها<sup>(٣٣)</sup> ويبين هوسرل أن دقة الرياضيات تستمد من عملية «إضفاء صفة المثالية» على الإدراكات العادية، وحال

تتكرر صنوف إضفاء صفة المثالية هذه، فإنها تتجسد في صور رمزية ، وذهنية، تمكّنها من أن تُنقل، وتُعلّم، وتُمارس بسهولة ، وتصبح، من ثم، أساس أجسام المعرفة العلمية. ومع ذلك، فإن التجسّدات الرمزية نفسها تخفى أصولها في التكوينات الأولية لحياة - العالم. إن مقدمات العلوم «ترسبات» لمعاني أصيلة تم نسيانها والثمن الذي يُدفع لتأسيس العلوم التي يمكن نقلها، و«التقدم» الذي يتم على أساس البدايات التي لا تكررّها أجيال تأتي فيما بعد، هو سطحية متزايدة، أعني تبخر المعنى في الأفكار التي تُنقل. ومن ثم يصبح جسم الاستبصارات الأصلية تكتيكاً محضاً<sup>(٢٤)</sup>. (ثمة صعوبة تكمن في تفسير هوسرل في فكرة نسيان التكوينات الأصلية، لأنه من الصعب أن نرى كيف يكون استبصار غُفل استبصاراً حقيقياً، وكيف ما لا يمكن أن يراه أى شخص بصورة حقيقية على الإصلاق، يمكن أن يُنسى، ويتكرر).

ما يصدق على المعرفة الرياضية يصدق على كل معرفة إذ أن التعليم، والتعلم، والتصديق ، والتطبيق، وتطور أبعد، كل ذلك يفترض أن الاستبصارات الأصلية تصبح ممكنة النقل؛ أعني أنها تصبح «نقلية». إن نقل المعرفة هو مصدر طابعها المزوج من حيث إنها نسيان للذات، وانكشافها. وتنشأ صنوف الإلحاح على هذا الخلق لصنوف النقل من العقل نفسه، كما يرى هوسرل. ويجب علينا أن لا نترك مستوى الاهتمامات النظرية لكي نكتشف صنوف الإلحاح المشوّهة. (إننا لا نرد الاهتمامات النظرية إلى اهتمامات تفوق ما هو نظري). بيد أنه يجب علينا أن ننتبه إلى جانب من النظرية لا يصبح واضحاً إلا من وجهة نظر حياة - العالم · أى النقل - الطابع الخالق للعقل.

وقضلاً عن ذلك، فإن ما هو منتشر في مناقشة هوسرل هو الزعم أن تراث المعرفة الرياضية لعب دوراً كبيراً في تشويه العلم الغربي، والفلسفة، وتشويه حياة - العالم الغربية من خلالهما. ويمكن أن نقرر ذلك باختصار فنقول إن وجهة نظر هوسرل هي أن جاليليو فسر الطبيعة بالعدد على نحو يخفى النشاط «المثالي» للعقل المتضمن في التفسير، وعلى نحو يضلّل كل علم غربي متأخر في النظر إلى جعله الطبيعة رياضية من حيث إن ذلك هو الحقيقة الواقعية للطبيعة، وهذا حاسم بالنسبة لجعل ميدان العقل

«طبيعياً» بناءً على أسس فيزيائية - رياضية<sup>(٢٥)</sup>، إذ إن الرياضيات تسمح بالاستخدام الفنى للتصورات وهو الاستخدام الذى ينسب نفسه أو ينكر ذاته بدرجة فائقة وهكذا، عندما تصبح الفلسفة نفسها رياضية، فإن الإمكان بالنسبة لتشويه كل المعايير، والمثل التى يجب أن تؤسس فى الفلسفة يكون كبيراً جداً ويفترض هوسرل فى الوقت نفسه، أن الإلحاح لجعل الطبيعة رياضية يأتى من حياة - العالم نفسها إلى حد ما ، فى صورة الحاجات المتنوعة للسيطرة التقنية للطبيعة<sup>(٢٦)</sup>

ويستطيع المرء أن يقول إن هوسرل يقلل، بصورة ملحوظة، من أهمية الطبيعة ودرجة صنوف الإلحاح التى تنشأ من اهتمامات عملية، تركز تماماً ، فى الغالب ، على تشويه النظرية بتأويلاتها الخاصة، وتشويه حياة - العالم بالنظرية ويبدو أن لا تماثل التشديد هذا يرتبط بفروض أساسية معينة تكون أساساً للفينومولوجيا التى قد تُسمى بفروض «التنوير»، ولا يبدو أن صنوف الإلحاح المشوهة التى تنشأ من حياة - العالم دائمة، ولا تُقهر بالنسبة لهوسرل فهو يعتقد أن «الأفكار أقوى من التجربة»<sup>(٢٧)</sup>. وأن الفلسفة بفرص ، من المحتمل، الدور الذى يكون لها فى الغرب الحديث والخاص بممارسة القيادة فى لشئون الإنسانية ومع ذلك، افترضت الفلسفة لحديث هذا الدور مع مبادئ رائقة تؤسس أحكاماً مبتسرة جديدة، والفينومولوجيا هى نوع الفلسفة التى تستطيع ، فى المقابل، أن «تغلب على أحكام آلاف الأعوام المبتسرة» بنجاح<sup>(٢٨)</sup>، وهكذا يمكن النظر إلى التاريخ الغربى على أنه يبلغ ذروته على أمل أن يصبح الإنسان مسؤولاً عن نفسه تماماً، ومستقلاً ذاتياً تماماً، ويهجر «عادات التفكير القديمة»<sup>(٢٩)</sup>، وهو أمل قد يستغرق من البشرية آلاف الأعوام لكى تحققه.

وهناك تأويل معين، بالأحرى، للتنوير الحديث وراء وجهة النظر هذه المتفائلة عن الشئون البشرية، وهى وجهة نظر ظهرت إبان العصور الحديثة «للأزمة الأولى» فى القرن الثامن عشر. وهذه هى وجهة النظر التى تذهب إلى أن شرور المجتمع ، والقوى التى تقف فى طريق الفضيلة العامة، والميل العام، تنشأ من النظرية نفسها. وقد تم التعبير عن وجهة النظر هذه بوضوح فى إخضاع كانط «للتأمل لديالكتيكي الخالص

مع تأثيره الضار» للعقل العملي وأساسه في «الإرادة الخيرة» للشخص العادي. وبينما يبدو أن هذا التفكير يأخذ وجهة نظر الحس المشترك، أو العقل المشترك، فإنه ينسب، في حقيقة الأمر، أهمية، وقوة محورية - بالنسبة للخير أو بالنسبة للشر - إلى الإنسان النظري والجانب الآخر من وجهة النظر التي تذهب إلى أن عالماً نفسه نظريات زائفة بصورة أساسية هو وجهة النظر التي تذهب إلى أن نظريات صحيحة تصلح (أو ربما غاية كل نظرية) ويوجد تأويل لهذا التفكير عند هوسرل بالتأكيد فقد زُعم أن هوسرل يأخذ الخطوة الهائلة لأن يعيد للظن *Doxa* ، أو الرأي، حقوقه من حيث إنه الأساس لكل فلسفة (في التكوينات الأولية للموضوع الغفل) ، ويبين خطأ السمو الأفلاطوني للإبستمولوجيا ، (أو العلم) على الظن، وفي مقابله <sup>(٤٠)</sup> أعني أن كل شيء صحيح، تقريباً، مع الفهم المشترك العام؛ لأن الفلسفة لا تجاوزه، وإنما تبين عقلانيته الضمنية، أي الغاية النبيلة بداخله. وقد قام بعض أتباع هوسرل بتعديل هذا الموقف، برفض الغاية العقلية، ولكن بقي على عاتقهم من حيث إنهم فينومولوجيون أن يفسروا «العالم الإنساني» الذي يشكل نفسه عن طريق تجارب أولية عن الوجود، ويساعد التأمل في هذه البؤرة الفينومولوجية في أن يلقي ضوءاً على الغياب النسبي للفلسفة السياسية في الفينومولوجيا.

## هوامش

E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. D. Carr (Evanston: Northwestern university press, 1970), pp. 389-395, 335-341. (Hereafter *Crisis*.)

*Crisis*, pars. 1, 2, 5. (١)

"Philosophy and the Crisis of European Man" (the Vienna lecture of 1935), in E. Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, trans. Q. Iauer (New York: Harper and Row, 1965), pp. 178-80, 191-92 (Hereafter 'Philosophy'). *Crisis*, pars. 6, 2.

'philosophy,' p. 192. (٢)

Ibid., 183 (on Socrates). (٣)

Ibid., p. 188-91, 154, *Crisis*. (٤)

*Crisis*, pp. 343-351. (٥)

"Philosophy as Rigorous Science," in *Phenomenology* (see n. 3 above), pp. 79-84, 98ff. (Hereafter 'Rigorous Science'.)

Ibid., pp. 102, 105-106, 110, *Crisis*, p. 265 (there is no ontology 'for the realm of souls')

*Crisis*, pars. 16-21 (on Descartes); 'Rigorous Science,' note on the 'genuine metaphysics'; 'Philosophy,' p. 190 (the new science that treats 'every conceivable question')

'Rigorous Science,' pp. 112 ff. (٦)

Ibid., pp. 146-47, *Crisis*, par. 9, sec. 9 (the criticism of "indirect methods"). (٧)

"Rigorous Science," pp. 85, 92-98, 'philosophy,' pp. 185-188, 154. (٨)

"Rigorous Science," pp. 85-87 (Then natural sciences take the existence of nature for granted; ibid., pp. 116 ff. (reason does not constitute existence)). (٩)

'Philosophy,' pp. 181-82, 152-53. (١٠)

"Rigorous Science," pp. 71-72. (١١)

Ibid., pp. 73-75. (١٢)

- ibid., pp 122-130 (18)
- ibid., pp 71-79 (19)
- ibid., pp 131-133 (20)
- ibid., p. 130 (21)
- ibid., pp 122-123 145 (22)
- ibid., pp 124-129 (23)
- ibid., p. 134 (24)
- ibid., pp. 134-137 (25)
- ibid., pp 137-144 (26)
- Crisis, pp 317-334 (27)
- "Philosophy," P. 186 ("life" as condition of science), p. 150 ("life" as condition of all culture, Crisis, par 9, sec 1. (28)
- Philosophy" p. 159 and pp. 158-64 passim; pp 169-172 (29)
- ibid., pp 160-164, 173 ff (30)
- Crisis, par 3, "philosophy," pp. 155 ff (31)
- Philosophy," p. 161 (the special historicity of the West), Crisis, par 14 and pars 5-7 (the hidden telos of the struggles between philosophical movements, e.g. skepticism and faith in reason) (32)
- Crisis pp 353-378 9 "The origin of Geometry"), and par 9, sec a (33)
- ibid., pp 366-367 and par 9, secs f-i, cf pp 373-375 for the description of sedimentation as "the a priori of history", also 'Philosophy,' pp 161 ff (34)
- Crisis, pars. 9-10 (35)
- 'philosophy' p. 151, Crisis, pars 8, 12 (36)
- 'Philosophy,' p. 176 (37)
- Crisis, p. 90, 'Philosophy,' p. 178 9 on Philosophy's leadership) (38)
- Crisis, pp 264-265 (39)
- A. Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology* (Evanston: Northwestern University Press, 1966), p. 447. (40)



## قراءات

- A. Husserl, Edmund. 'Philosophy as Rigorous Science.' trans. with introduction by Q. Iauer, in Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. New York: Harper and Row, 1965.
- Husserl, Edmund. 'Philosophy and the Crisis of European man,' Trans. Q. Iauer, in *ibid*.
- B. Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology : An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trans. with introduction by D. Carr. Evanston; Northwestern university Press, 1970.

## مارتن هيدجر

(١٨٨٩ - ١٩٧٦)

مارتن هيدجر Martin Heidegger هو الفيلسوف الأول منذ أفلاطون، وأرسطو الذى نظر إلى مسألة الوجود بجدية واهتمام فتفانسه فى هذه المسألة قد ميزه، بالفعل ، بوصفه فيلسوف القاره الأوربية البارع فى القرن العشرين. ومع ذلك، فإن مكانته بوصفه فيلسوفًا سياسيًا أقل وضوحًا ففى عمله الأهم وهو «الوجود والزمان» يعطى أهمية ضئيلة للأخلاق ، أو للسياسة، وبعد ذلك يرفض، باختصار، الافتراض الذى يذهب إلى أنه كتب أخلاقاً من حيث إنها تصدر من سوء فهم أساسى لتفكيره وعلاوة على ذلك، فإنه أكد فى مرحلة متأخرة من حياته أن تفكيره لا يقدم مساعدة تخص المشكلات الاجتماعية والسياسية، فلماذا إذن نهتم به فى نص مخصص لفلسفة سياسية ؟

ثمة إجابتان عن هذا السؤال على المستوى العملى، لابد أن نفهم تقرير هيدجر أن تفكيره لا يمت بصلة لما هو سياسى فى ضوء علاقته بالنازية من عام ١٩٣٣ حتى عام ١٩٣٤ ، فهذه الواقعة تنم عن دلالة سياسية لاعتقاده أنه كان أقر حرصاً على المعرفة فى مرحلة متأخرة . ومع ذلك تنشأ الأهمية الأكثر عمقاً لتفكيره بالنسبة للأخلاق والسياسة من اهتمامه بالنزعة العدمية

والعدمية معنى ميتافيزيقى، وأخلاقى. فهى تعنى، من الناحية الميتافيزيقية، أنه لاشئ موجود، أعنى أنه لا يوجد شئ على الإطلاق ، يكون خُلفَ ولا معقولاً، ولكن ليس هناك أساس ثابت، ليس هناك إله أزلى، أو موجود أزلى مثل الذى تصور التراث

الغربي منذ فـلـاـطـون أنه يكون أساساً لتدفق التجربة ومن ثم، لا تبدو الأشياء التي لا تعد ولا تحصى التي «تكون» كذلك بصورة جلية واضحة بناء على تجربتنا في حقيقة الأمر إلا على أنها متغيرة، ومتغيرة باستمرار بالفعل، أى أنها تصبح باستمرار شيئاً غير ما تكون عليه على نحو مشوش ، ولا يمكن التكهن به تماماً. ومع ذلك ، فإنه بدون أساس ثابت لهذا التدفق ، يصعب أن نرى كيف تكون الحقيقة، والعدالة ، والأخلاق ، ممكنة وإذا لم يكن هناك موجود ، أو إذا كان الإله قد مات، كما يرى نيتشه، فإنه لن تكون هناك سوى الصيرورة، ولن يكون هناك معيار ثابت، أو حقيقة أزلية. لكن إذا لم يكن شيء صادقاً بصورة أساسية، فإن «كـر شيء يكون مسموحاً» كم يرى كل من «دوستوفسكى» و«نيتشه»<sup>(\*)</sup>. ومن ثم فإن نتيجة النزعة العدمية المتأفـيـزقـية هي النزعة العدمية الأخلاقية. إذ أن إنكار الله الأزلي أو الموجود الأزلي، يتضمن تحطيم كل المعايير الثابتة، أو الدائمة للخير، والشر، أو ما هو نبيل، وما هو وضيع، ويتضمن، بالتالى، تحطيم أساس القانون الأخلاقى ، أو المعايير الطبيعية للتفوق الإنسانى. وعلى هذا الصوء، تنكشف كل المعايير من حيث إنها نسبية من الناحية التاريخية، أعنى من حيث أنها أحكام مبتسرة، أو أيديولوجيات تقوم بتدعيم السلطة الواضحة لمجموعة ما، لجنس ما، لطائفة ما، أو لطبقة ما

وهذه المعرفة للنسبية التاريخية لكل المعايير لها نتيجتان مختلفتان، غير أنهما مرتبطتان فمن جهة تفضى إلى إغفال كل الطموحات الإنسانية العليا ؛ لأنه ليس هناك شيء يكون، فى النهاية، ذا قيمة أكبر من أى شيء آخر، وبالتالي ليس هناك سبب للنضال ، والتضحية من أجل أهداف صعبة وبعيدة والنتيجة هي مذهب اللذة التافه الذى يتعقب طريق المقاومة الضئيلة، ومن ثم يوجهه ما تتفق الرغبة أن يسود فى وقت معين ويلتزم هذه النزعة العدمية «المهذبة» نزعة عدمية «وحشية» تحاول أن تهدم كل

(\*) كانت عبارة دوستوفسكى الشهيرة « إذا كان الله غير موجود، فكل شيء مباح للإنسان»، وهى التى ذكرها فى « لأحوة كرامازوف» - هى التى تخدم منها سارتر أساساً لفلسفته فى الحرية والحر - إلح أما عبارة نيتشه لى ذكرها فى بداية كتابه «هكذا تكلم زرادشت» فهى «أن الله قد مات» ويترتب على ذلك سقوط كل القيم القديمة (المراجع)

المعايير، وتؤسس نفسها بوصفها كل شيء، وغاية كل نشاط إنساني وهذه هي العدمية من حيث إنها إرادة القوة التي تهدف في صورة النعم والتكنولوجيا إلى قهر الطبيعة، وتهدف في صورة سياسة القوة إلى قهر البشرية. وفي هاتين الصورتين «العمليتين» للنزعة العدمية، تشرع المذاهب الأكثر جريداً، والميسافيزيقية البعيدة في أن يكون لها مضامين أخلاقية، وخقية، وسياسية تنذر بالسوء.

كان العالم الذي ولد فيه هيدجر بادئاً في التعرف على النزعة العدمية إذ أن أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر كانت تتميز، بالفعل، بوجه عام، بإيمان منتشر بتقديم العقل والعلم، إيمان شاركت فيه الفلسفة مع استثناءات ملحوظة قليلة. ومع ذلك، فإن الحرب العالمية قد حطمت هذا الإيمان، وأعطت النقاش الفلسفي جدية وأهمية، وضرورة ملحة، كان يفترض إليها من قبل. وقد عزا البعض هذه الكارثة إلى عيوب الرأسمالية، وعزاها البعض إلى القومية المفرطة، بيد أنه بدا لكثيرين آخرين أن الفروض الفلسفية للحادثة، وربما حتى للعالم الغربي من حيث هو كذلك بها عيوب بصورة مرعبة، وأن النزعة العدمية التي سمعها نيتشه تطرق الباب وجدت طريقها في قلب الحضارة الأوروبية وقد اهتم هيدجر، أيضاً، بهذه المشكلة، اهتم بها أولاً بداخل أفق الفينومولوجيا، كما طورها أستاذة، وصديقه إديموند هوسرل، ولكنه اهتم بها بصورة أكبر بدخل سياق التراث الغربي كله

إن النزعة العدمية هي، من وجهة نظر هيدجر، النتيجة النهائية لسوء تصور أساسي للوجود، أعني لما يسميه بنسيان الوجود إن من خصائص تفكير هيدجر هو أنه بنسب الأهمية العملية الأكثر عمقاً لما يكون من الناحية الظاهرية التأملات النظرية البعيدة، والأكثر تحريداً. لقد حاول هيدجر، من الناحية الظاهرية، أن يقنع القارئ بأن سوء تصور منتشر عن لوجود يمكن أن يميز كل الحضارة الغربية، ويميزها بالفعل، يبنو خُلفاً وغير معقول، لأنه ربما يبدو، إلى حد كبير، أن هذه المسألة الميتافيزيقية المجردة لا يمكن أن تهم سوى عدد قليل جداً من الأفراد ومع ذلك، ليس هذا ما يقصده هيدجر. فهو يفترض، بالأحرى، أن أولئك المفكرين الذين طوروا الإطار

الأساسى الذى ن فكر بداخله، ونعمل بدخله، أعنى أولئك الذين قد نسميهم المشرعين، بالمعنى الأساسى بصورته كبيرة، قد أساءوا تصور لوجود، ونسوا معناه الأصيل. إن إخفاق هؤلاء المفكرين فى أن يعرفوا الحقيقة الخاصة بالوجود؛ أعنى الحقيقة الخاصة بما هو أساسى بصورة كبيرة، قد أدى، من وجهة نظر هيدجر، إلى تشويه أساسى لقولتى اللغة، والتفكير. ولا يمنعنا هذا التشويه من أن نفهم أهمية الوجود، أو الفهم بالنسبة لحياتنا اليومية فحسب، بل يؤسس، أيضاً، إطاراً للتفكير والفعل يفصل الإنسان من الفهم الإنسانى الأصيل، والنشاط وبهذا المعنى فإنه يجعل الوجود السياسى، والأخلاقى الأصيل مستحيلًا، ويقذف بالإنسان فى النزعة العدمية فى نهاية الأمر

ويحصر هيدجر مصدر سوء تصور الوجود هذا فى فكر اليونان، وبصفة خاصة أفلاطون. إن نسيان الوجود الذى ينتهى بالنزعة العدمية هو نتيجة تعريف أفلاطون للوجود من جديد بأنه حضور أزلى، أو ما يوجد فى المكان إلى الأبد بصورة لا تتغير. إن هذه الفكرة مقنعة حتى إنها تبدو أنها تقدم الإجابة المحددة عن مسألة الوجود، ونتيجة لذلك تم نسيان المسألة نفسها. ومع ذلك، فإن هذه الإجابة الأفلاطونية لا تكفى من وجهة نظر هيدجر. ومع ذلك فإن نسيان سؤال الوجود الذى سببته الإجابة الأفلاطونية جعلت حتى من المستحيل أن ندرك عدم الكفاية هذه ومن ثم أصبح التصور الأفلاطونى للوجود المقدمة الموجهة للتراث الغربى. ويبلغ الخطأ لأكثر عمقًا الذى أوجدته هذه المقدمة غير الكافية ذروته فى النزعة العدمية.

بيد أن النزعة العدمية، كما يفهمها هيدجر، ليست ظاهرة سلبية، فهى، بالأحرى، تمثل إمكانين مختلفين. فمن جهة، يسمح نسيان الوجود، وبالتالى إنكار كل المقولات والمعتبر للانعقالات التافهة والفظة بأن تهيم. ومن جهة أخرى، يوضح طمس المقولات والمعايير هذا الأفق، ويجعل تجربة أصبية عن غموض الوجود، ودهشنة الذى كان مستحيلًا منذ زمن أفلاطون وأرسطو ممكنة. ومن ثم فإن النزعة العدمية هى الكارثة السياسية والأخلاقية العظيمة، والإمكان الفلسفى العظيم فى السنوات الألفين

وخمسمائة الأخيرة وهكذا يعتقد هيدجر أن النزعة العدمية نحوى على إمكان تحطيمها لنفسها، وبالتالي إمكان استعباد البشرية ومع ذلك، فإن هذا يظل إمكاناً يجب أن يفهم، ويتحقق بالفعل، ويمكن بالتالي، أن يتجنب، ويفقد والخطر بالنسبة للإنسان، كما يؤكد هيدجر هو أنه قد يعتقد أن النزعة العدمية هي ليست إلا إنحرافاً راهناً عن تراث صحيح على نحو آخر يمكن استعادته عن طريق تصحيح ضئيل. وبدلاً من هذا يجب علينا أن نعرف الماهية العدمية التي لا علاج لها في التراث الغربى كله، ونبتعد عنها تماماً محولين تذكر مسألة الوجود التي تناسيناها والتي جعلتها النزعة العدمية ممكنة وعلينا أن نعيد النظر فيها.

إن محاولة هيدجر الأولى والعظيمة لفهم مسألة الوجود هي كتابه «الوجود والزمان». والمهمة المحددة لهذا العمل هي إثارة مسألة معنى الوجود (Sein) عن طريق تحليل الوجود الإنسانى (Dasein)<sup>(\*)</sup> عن طريق الزمانية، أو هي، بالفاظ أكثر ألفة، فهم علاقة الوجود والزمان بفحص الطريقة التي يتحدثان فيها في الإنسان من حيث إنه كائن تاريخي

وثمة إشارة طفيفة، من الناحية الظاهرية، إلى أن لهذا المشروع دافعاً عملياً وسياسياً إذ أن العمل لا يقدم نفسه، في حقيقة الأمر، إلا بوصفه محاولة لاستعادة 'سُس العلم وهو بهذا المعنى يبقى داخل أفق الفينومولوجيا ومع ذلك، فإن فحصاً دقيقاً إلى حد ما يكشف عن اتصال ما هو نظري وما هو عملي إن مسألة الوجود هي، كما يرى هيدجر، مصدر كل صنوف الأنطولوجيا وأساسها، أو درجات الوجود، وهي، من ثم، مصدر كل فهم إنسانى وأساسه وعندما نسي الإنسان هذه المسألة، فإنه نسي، بالتالي، مصدر معرفته الخاصة، وفقد القدرة على أن يتسائل بالطريقة الأكثر راديكالية، التي هي أساسية للتفكير الحقيقي، والحرية الأصلية. إن الإنسان بدون الوجود يُرد إلى حيوان مكرر وحذر، لا يهتم إلا بالبقاء واللذة، أى أنه يكون «الإنسان

(\*) كلمة Dasein ألمانية تعنى الوجود هنا أو هناك، وكان الدكتور سوى يترجمها «الآية»، والمقصود بها هنا وجود الإنسان الفرد (المراجع)

الأخير» إذا استخدمنا مصطلحات نيتشه، الذى يكون الجمال، والحكمة، والعظمة بالنسبة له مجرد كلمات. ومن ثم يبدو الابتذال العدمى لهذا الإنسان الأخير على أنه يكمن وراء اهتمام هيدجر بأسس العلم.

ولكى نفهم هذه النزعة العدمية الضمنية، فإنه يجب علينا، من وجهة نظر هيدجر، أن نتغلب على نسيان الوجود. ومع ذلك، فإن الوجود لم يُنسَ بأى صريقة عادية إن مسألة الوجود قد نُسيَت؛ لأن الوجود نفسه قُبِلَ بوصفه واضحاً بذاته، من حيث إنه أكثر التصورات كلية، ولكنه من أكثر التصورات خواءً أيضاً. إن الوجود قد نُسى بمعنى آخر، لأن الناس كلهم يعتقدون أنهم يعرفون ماذا عساه أن يكون. وهذا هو، من وجهة نظر هيدجر، نتيجة سوء فهم علاقة الوجود والزمان. فمنذ أفلاطون، فهم الوجود فى مقابل الأشياء الفعلية من حيث إنه ذلك الذى يجاوز الزمان ولا يتغير. وبهذا المعنى، فإن كل الأشياء الفعلية تكون بين الوجود والعدم. فكل الأشياء توجد، وتزول. وهكذا، فإنه فى مقابل الميدان الثابت للوجود، توجد الأشياء الفعلية فى ميدان الصيرورة، أو الزمان وبهذا المعنى، يتميز التراث الغربى بنقيض الوجود، والصيرورة، أو الوجود، والزمان. ومع ذلك فإن ما أصبح واضحاً فى العصور الحديثة هو أن هذا التمييز، الذى يوجد فى صميم مقولات الفهم، يمنعنا من فهم كاف لحقيقنا التاريخية العينية، التى يسميها هيدجر بسهولة الوجود الإنسانى. ومن ثم نستطيع أن نفهم الحقيقة الخاصة بذواتنا من حيث إننا موجودات تاريخية، لأن التراث الذى يخبرنا بطريقة تفكيرنا يقوم على فهم الوجود من حيث إنه حضور دائم، يبرهن على أنه فهم الوجود عن طريق فكرة ناقصة عن الزمان إن ما هو ضرورى هو أن نصل إلى فهم أكثر كمالاً للوجود عن طريق التصور الأكثر عمقاً للزمان الذى ينكشف بوصفه نتيجة لاكتشاف التاريخ.

يحاول هيدجر أن يثير مسألة الوجود والزمان عن طريق بحث عن الإنسان، لأنه يعتقد أن البشرية ترتبط برابطة خاصة بالوجود. إن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يمتلك وجوده الخاص بوصفه سؤالاً، أعنى أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يهتم

بما ينبغي أن يكون عليه، أى أنه يهتم بالمستقبل، وبإمكانات عن الوجود. فليس هناك تساؤل بالنسبة لجوزة البلوط عما ستصبح إنها تصبح شجرة بلوط بالمصادفة أما الإنسان فإنه لا يمتلك، من وجهة نظر هيدجر، هذه الغاية المحددة فغايته، ومستقبله بالتالى، هما تساؤلان بالنسبة له باستمرار. ولذلك فإنه لا يستطيع، فى مقابل جوزة البلوط، أن يعيش فى الحاضر فقط بل يهتم بالمستقبل باستمرار. إن له مستقبلاً، بالفعل، فى مقابل جوزة البلوط. إن مستقبل جوزة البلوط ليست إلا شيئاً بالنسبة للإنسان وبهذا المعنى، فإن الإنسان هو، بالمثل، الموجود الوحيد التريخى بصورة أصيلة، أى أنه الذى يهتم، بنشاط وفاعلية، بالخطيط لمستقبله، وتشكيله، يهتم بصنع التاريخ ويسبب ارتباط الوجود والزمان فى الموجود الإنسانى، فإن هيدجر يعتقد أن الإنسان يستطيع أن يقوم بوصفه مدخلاً لمسألة الوجود نفسها ويأمل هيدجر، عن طريق فحص الطريقة التى ينشأ منها التاريخ من اهتمام الإنسان بمسألة الوجود، أعنى اهتمامه بغايته غير المحددة، أن يصل إلى فهم أكثر عمقاً لمسألة الوجود من حيث هى كذلك؛ أعنى أن لا يصل إلى فهم أكثر عمقاً لمسألة غايات الإنسان فحسب، بل لغايات كل الأشياء الموحدة، وبين، بالتالى، كيف أن الزمان من حيث هو كذلك ينشأ من الوجود

يحاول هيدجر أن يكشف مسألة الوجود عن طريق تحليل الوجود الإنسانى، الذى يجرى البناءات الأساسية للوجود الإنسانى، أى الذى لا يبين ماذا عساه أن يكون الإنسان، ولكن كيف يوجد، كيف يكون فى الزمان، وعن طريق الزمان. ويبدأ بتحليل للوجود اليرمى الذى يركز على الواقعة التى تذهب إلى أن الإنسان يجد نفسه فى كل مكان وباستمرار قُذف به فى عالم يتميز بأنطولوجيا خاصة، أو نظام من الموجودات، ومن ثم فإن الإنسان بوصفه موجوداً بشرياً هو ما يسميه هيدجر «الوجود - فى العالم» ومن ثم يجد الإنسان نفسه عن طريق الأشياء ومع الآخرين؛ أعنى بداخل البناء الخاص الذى يحدد العلاقات بين كل الموجودات، أى الذى يحدد أغراضها، وأنشطتها بالتالى، والذى يحدد، بالتالى، كيف يكون الإنسان وكل شيء آخر. إن الإنسان مسعرق ببساطة، فى الأعم الأغلب، فى النظام المهين، ومحدد على المستوى العملى



(أى ما هو جاهز فى تناول اليد)، والمستوى النظرى (أى ما هو موجود فى تناول اليد) عن طريق الاهتمامات التى تنشأ داخله. ولذلك ، فإنه يتمير ، فى الأغلب الأعم، بما يسميه هيدجر بالسقوط، ويوجد بصورة غير أصيلة كما «توجد» هذه الاهتمامات، «إنها» عمومية البشرية العادية. ويتحكم فى الإنسان، فى حالة الوجود هذه، ما يسميه هيدجر بـ «ذات - هُم» «They-Self» التى تقبل العالم بوصفه معطى، ولا يشك، بجدية، فى نظام الأشياء المهيمن على الإطلاق

إن مسألة الوجود لا تثار بالنسبة للموجودات الإنسانية ، كما يرى هيدجر، لا عندما تشك مواجهه أصيله مع الموت فى الوجود اليومى إن الإنسان، من حيث إنه موجود - فى العالم - يتجه ، باستمرار، إلى المستقبل، لأن وجوده الخاص هو مسألة بالنسبة له باستمرار. ويتميز وجوده، بهذا المعنى بما يسميه هيدجر «لعاية». ومن حيث إنه موجود مستقبلى يهتم بما يحدث له فإنه يواجه ، لا محالة، مسألة الموت وهذا صحيح حتى بالنسبة للإنسان فى حالته من حيث إنه «ذات - هُم». ولا تستعد هذه الذات للموت، مع ذلك، إلا بصورة ليست أصيلة، أى أنها لا تفهم الموت إلا عن طريق موت الآخرين، أعنى كما يحدث «لشخص»، أو «لهم». وتؤكد تجربة الموت هذه غير الأصلية، ولا تجاوز نظام الأشياء المهيمن ويتطلب الفهم الأصيل للموت تجربة أخرى تماماً. ويكتشف هيدجر إمكان فهم الموت بصورة أصيلة فى ظاهرة القلق، بصفة خاصة كما يبدو فى نداء الضمير، الذى هو نداء وجود المرء الخاص، من حيث إنه عناية بإمكانات الوجود المستقبلية وتحرر تجربة الموت هذه فى القلق الإنسان من نظام الموجودات المهيمن إنها معرفة تنهى وجود المرء الخاص، وتكشف الإمكان لتحربة مسألة الوجود نفسها

إن الحياة تُفهم ، بوجه عام، عن طريق إمكانات متاحة داخل عالم معين، أو داخل نظام الموجودات وتبدو هذه الإمكانيات «ذات - هُم» على أنها معطاة، ولاتقبر التغيير. ومع ذلك ، فإن تجربة الموت الأصلية تكشف عن هذه الإمكانيات بوصفها إمكانات، لأنها تكشف عن أننا لانستطيع أن نفعل كل شئ. إننا نواجه، فى هذه اللحظة من الرؤية،

الموت من حيث إنه ذلك الذى يخصنا بدرجة كبيرة، أعنى من حيث إنه الإمكان المحتوم الذى يحد كل إمكاناتنا الأخرى. إننا نعرف أنه قد قُذِف بنا فى عالم محدد لابد أن نتركه. ومن ثم فإن تجربة الموت تكشف عن الأفق الخاص لعالمنا، وقدرت الشخصى ، داخل المصير الأكبر لأولئك الذين نكون معهم، أعنى أناسنا ، أو جيلنا ولما كان الموت يظهر بوصفه مسألة وجودنا الخاص، فإنه يوجهنا نحو مجموعة معينة من الإجابات أو الإمكانات. ويصبح اكتشاف هذه الإجابات ، أو تحقيق هذه الإمكانات هدف نشاطنا إن مسألة وجودنا التى تنشأ من معرفتنا الأصلية لحتمية موتنا الخاص هى، من ثم، مصدر الهدف الذى يُخطط له أمامنا. وهذا الهدف الذى يخطط له هو، من وجهة نظر هيدجر، مصدر مستقبلنا ، لأن المستقبل الأصل ليس، باستمرار، إلا كما نتنبأ به ، أعنى بوصفه ذلك الذى نتجه إليه. وعلى أساس هذا الهدف المستقبلى، أو الغاية المستقبلية، نفهم ، من ثم، الماضى، ونحافظ عليه من الإفلات، لأنه بناء على هذا الأساس يصبح وثيق الصلة بنا تماماً ومن ثم يكشف اكتشاف إمكانات وجودنا الخاص فى لحظة الرؤية فى مواجهة الموت عن عالم الموجودات كله

ومع ذلك ، لم يفهم هيدجر، الارتباط الأساسى للوجود والزمان، فهو لا يفهم، بحق ، إلا من منظور الموجود الإنسانى ، لا يفهم ، إلا بصورة نسبية، عن طريق الموت. إن هدف كتاب «الوجود والزمان» هو فهم الوجود والزمان فى ذاتهما أى باستقلال عن الإنسان ، بيد أن هيدجر لم يستمع أن يكمل العمل على النحو الذى يرضيه لقد عزم فى الجزء الذى لم ينته من الكتاب أن يثير ، فى البداية ، مسألة الوجود بصورة واضحة، ثم يشرع فيما يسميه تحطيم تاريخ الأنطولوجيا، أو ما قد نسميه بتحطيم الميتافيزيقا لقد اعتقد عندما بدأ كتابه «الوجود والزمان» أنه من الممكن أن نحيط بتاريخ الميتافيزيقا الغربية كله، ويثير مسألة الوجود من جديد عن طريق بحث مباشر للوجود الإنسانى نفسه، وأن نؤول ، بناء على هذا الأساس، هذا التاريخ من جديد. وقد اكتشف أثناء كتابته لكتابه «الوجود والزمان» أن اللغة، ولاسيما المصطلحات الفلسفية التى يجب أن يستخدمها مستمدة من الميتافيزيقا، وتعتمد عليها، من ثم، أساساً. وبالتالي تكونت المقولات التى حاول بداخلها أن يفكر فى مسألة الوجود من جديد على

نحو يحفى المسألة نفسها' أعنى على نحو يجعل من الممكن حتى أن نفهم المسألة بصورة كافية. ولم يستطع هيدجر أن ينهى كتابه «الوجود والزمان» كما كان يقصد ، بسبب هذا الاعتماد على الميتافيزيقا. وبين له إخفاق كتابه هذا، من ثم، أن تحطيم الميتافيزيقا لابد أن يسبق التأكيد الواضح لمسألة الوجود، ولا يتبعه.

وقد قام بهذا التحطيم للميتافيزيقا فى عدد من الأعمال المتأخرة وهو، أساساً، نقد للفلسفة الغربية وتأويل لها من جديد، تلك الفلسفة التى تتعقب النسيان المتزايد للوجود ، ونمو النزعة العدمية بالتالى ولم يتحقق هذا، بالبرهان على تناقضات داخلية، أو على بواعث سيكولوجية وجدانية، أو اقتصادية، بل ببيان كيف يقبل كل مفكر الفكرة المهيمنة عن الوجود، ويترك بالتالى، السؤال الموجه للفلسفة الغربية، أعنى مسألة الوجود، التى لم يفكر فيها أحد. ومع ذلك، فإن هذا النقد، والتأويل من جديد ليس سلبياً بصورة جوهرية، وإنما يهدف ، بالأحرى، إلى فهم الوجود نفسه، لأنه بينما يبرهن على الطمس العميق المستمر للوجود، فإنه يشير إلى خواء المكان الذى يخليه الوجود، عندما لا يتم التفكير فى الوجود، ويُنسَى وعلى هذا النحو فإن تحطيم الميتافيزيقا هو ما يسميه هيدجر أيضاً تاريخ الوجود، أعنى تاريخ سوء التصور، والنسيان، وما يسميه هيدجر فى الغالب «انسحاب» الوجود الذى يشكل ماهية الحضارة الغربية

هناك، كما نرى، نقد واضح جلى للميتافيزيقا فى كتاب «الوجود والزمان». بيد أن هذا النقد بظل بداخل الأفق الكبير للاهتمام الفينومولوجى بأساس العلم الذى ورثه هيدجر من هوسرل. ويبين نقد هيدجر للتراث الغربى فى السنوات التى تلت كتابه «الوجود والزمان» تقديراً عميقاً للنتائج الأخلاقية والسياسية لنسيان الوجود، أو ما يسميه ، بصورة مستمرة، بالنزعة العدمية وهذا «الاتجاه» فى تفكيره هو نتيجة عدد من العوامل ، ولكن ربما لم يكن هنا عامل مهم مثل النازية.

اهتم هيدجر بالنازيين إبان سنوات ١٩٣٠ الأولى فى جامعة «فرايبورج»<sup>(١)</sup>. طلب رملاء هيدجر، فى غمرة الثورة التى تلت صعود هتلر إلى السلطة، منه أن يصبح رئيساً

للجامعة لكي يحافظ على استقلالها. ومع ذلك، فإنه كان يأمل في أكثر من ذلك، واعتقد أن الثورة النازية يمكن أن تنتج نحو تجربة أساسية عن الوجود الإنساني يمكن أن تخدم بوصفها الأساس لأخلاق أصيلة، وسياسة أصيلة بصورة كبيرة. ويجب أن تلعب الجامعة الألمانية، من وجهة نظر هيدجر، دوراً رائداً في هذا التخطيط للإصلاح والاتجاه من جديد، وتعطى للحركة السياسية جوهرًا عقلياً كان ينقصها قبلئذ. ومن ثم، فإن هذا التأسيس الأساسي من جديد للحياة الألمانية من جديد يفترض تأسيساً للجامعة الألمانية من جديد. وهذا ما اعتقد هيدجر أن في استطاعته أن يحدثه ويعكس العنوان اللانزى، الواضح لكلمته الافتتاحية بوصفه رئيساً للجامعة، «التأكيد الذاتي للجامعة الألمانية»، هذا الطموح

لقد كشفت آمال هيدجر عن نفسها بوصفها أوهاماً. فقد وجد نفسه في خلاف مع النازيين بسبب هذه المقاومة لجعل الجامعة نازية، وعدم رغبته في أن يصرد أعضاء الكلية اليهودية، وفشلت محاولاته ذات الطول الوسيط في أن ترضى السلطات ولم تكن هذه هي صعوبات هيدجر فقط، لأن القوى الإيجابية في الجامعة الألمانية التي كان يأمل في أن يوحدوها وراءه قاومت محاولاته التي تهدف إلى الإصلاح. ومن ثم تفرقت آماله الخاصة بتغيير سياسي على أساس تغيير أكاديمي سابق. وبعد أن واجه المتطلبات النازية التي لم يرغب في تحقيقها، وبعد أن واجه تشدد الكلية الذي لم يستطع أن يتغلب عليه، قدم استقالته. ونتيجة لهذا، نظر إليه نظام الحكم بارتياح مستمر ومتزايد، وخضع أثناء بقية الفترة النازية لصنوف من الإجراءات التأديبية بما في ذلك مراقبة حلقاته الدراسية، والأشغال الشاقة في تحصينات عسكرية

وأياً كان اشمزاز هيدجر من النازية، فإنه رأى، أيضاً، شيئاً إيجابياً فيها، لأنه تحدث، عام ١٩٣٥، عن «الحقيقة الداخلية لهذه الحركة وعظمتها» في محاضراته عن «مقدمة إلى الميتافيزيقا»، وتضمنت هذه الفقرة عندما نُشرت في عام ١٩٥٣. هل هذا يعني أن هيدجر كان مازياً؟ حاول هيدجر أن يدافع عن نفسه ضد هذه التهمة بطريقتين. الأولى، أنه برهن على أن تغيير النص، هو تزييف تاريخي<sup>(٦)</sup> وقد ترك له

ذلك الفرصة ساحة، بالفعل، للهمة بأنه حاول أن يخفى ماضيه النازي **والثانية** ، أنه لفت الانتباه في سنوات ١٩٦٠ إلى توضيح عتراضى فى الفقرة الهجومية التى موضوع حديثها " (المواجهة بين عالم التكنولوجيا ، والإنسان الحديث)". لقد كان زعم هيدجر أن مستمعيه الجادين فهموه بصورة صحيحة فى عام ١٩٣٥ بينما أول الأغباء والمرتابون الفقرة بطريقة ترضيهم هم بوصفها علامة على محبته لنظام الحكم. وعلى لرغم من كل تشابك الحقيقة، والتأمل الجانبي، فإنه يظل ، بدون جدال، أن هيدجر لم يتنصل من أقواله النازية بصورة علنية واضحة

وإذا افترضنا ذلك، فما الذى بخبرنا به هذا التوضيح الخاص بفهم هيدجر للنازية ؟ إن الإنسان الحديث، كما يفهمه هيدجر، يرتبط بالتكنولوجيا بصورة أساسية. وكما بين «إرنست يونجر» بصورة بعيدة النظر، من وجهة نظر هيدجر، فى كتابه «العامل» أن النموذج بالنسبة لوجود الإنسان فى العالم التكنولوجى المعاصر هو العامل. إنها ، من النحية الظاهرية، محاولة النازيين أن يقدموا معنى جديداً للإنسان بوصفه عاملاً أعجب به هيدجر، وأنه اعتقد أنه قدّم إمكاناً لأخلاق وسياسة جديتين، وأكثر أصالة على الرغم من أنه لم يوضح على الإطلاق كيف يتحقق ذلك لقد عرف أن أولئك الذين هم فى أيديهم مقاليد السلطة ليسوا مهرة فى التفكير إلى حد أنهم لا يواجهون التكنولوجيا بطريقة كافية، ولكنهم اعتقدوا أنهم قد يستمعون إلى أولئك الذين يستطيعون أن يفكروا بصورة أكثر عمقاً. ومن ثم فإنه مخطئ بصورة واضحة، وفشل فى أن يقدر إخلاص قادة الحركة النازية لأيديولوجيا الإبادة الجماعية، ولسفر الرؤيا.

إن النتيجة الفلسفية لهذه التجربة بالنسبة لهيدجر هى تقدير جديد لقوة التفكير الميتافيزيقى، وانتشاره، ورتباطه بالنزعة العدمية ولم تبلغ الميتافيزيقا ذروتها فى النزعة العدمية «المهذبة» التى عرفها فى كتابه «الوجود والزمان» من حيث إنها ابتذال عالم الحياة اليومية، وذات - هُـم فحسب ، بل بلغت ذروتها فى النزعة العدمية «الوحشية» للنازيين أيضاً ومن ثم رتبط فشله فى أن يكمل كتابه «الوجود والزمان» بفشله فى أن يغير الجامعة الألمانية، أو الحركة النازية وبالتالي فإن تحليلاً أساسياً

ونقدًا أساسياً يفسر أصل النزعة العدمية لوحشية التي تجلت في النازية أمر ضروري ويعنى هذا التحليل في المقام الأول فحصاً للحادثة

تتميز الحادثة، كما يرى هيدجر، بالذاتية، أعنى بالواقعة التي تذهب إلى أن الإنسان نفسه يقوم، في العصور الحديثة، بوصفه معيار كل حقيقة وأساسها. ومن ثم فإن الحادثة هي، أيضاً، ميدان الحرية، لأن هيمنة الذاتية تحرر نفسها من البناء المحورى اللاهوتى للمجتمع المسيحى التقليدى، ولا يؤسس نفسه إلا على ذاته فقط. ومصدر هذه الفكرة الجديدة هو تفسير ديكارت للإنسان بأنه وعى بالذات، الذى يبرهن على الاستقلال المطلق للإنسان بوصفه معيار كل الأشياء وبالتالي فإن ما يمكن أن يمر أمام محكمة الوعى فقط، أعنى ما يمكن أن يدرك، ويتم التيقن منه فقط، يُعد شيئاً.

ومع ذلك عندما يحدد الإنسان بنفسه موقفه وحده، فإنه يفقد مكانته فى الكون المنظم للمجتمع التقليدى. ومن ثم تربط الحرية الحديثة باغتراب يرمى الإنسان فى السعى وراء الأمان عن طريق إخضاع الطبيعة لإرادته الخاصة وهكذا لم تعد الصبيعة تمتد بالمبادئ الموجهة للفعل الإنسانى، بل هي «آخر» غير مأمون وخطير بالتالى لابد من السيطرة عليه إنه يتم إخضاعها على مستوى عقلى بالعلم الحديث، الذى طوّر صورة رياضية أو نموذجاً عن العالم، ورد العالم، من ثم، إلى موضوع يمكن التنبؤ به، ويمكن التحكم فيه بالتالى ويسمى هيدجر هذه العملية بالتموضع. ومن ثم توحد التكنولوجيا الحديثة هذا العلم الجديد بعن إنسانى لإخضاع العالم الطبيعى، وتحويله إلى موضوع ملائم للاستخدام والتعود الإنسانى

ومع ذلك فإن محاولة ضمان الذاتية والحرية الإنسانية عن طريق الإخضاع التكنولوجى للطبيعة تفشل لأنها تستلزم، بالضرورة، إخضاع الطبيعة أيضاً ومن ثم تجعل الناس يتدنّعون بعضهم مع بعض. ويفضى هذا النزاع التنافسى لمتزايد إلى صياغة كيانات أكثر اتساعاً وتنظيماً من الناحية التكنولوجية، ولا تؤدي فى حقيقة الأمر، إلا إلى إخضاع كل البشر إلى المهمة التكنولوجية العالمية. ومن ثم فإن الصراع

فى العصور الحديثة لىس ، كما ىرى هىدجر، نىجة الانفعال ، والتحيز الإنسانى، وقوة الإرادة، والخلاف الطبقي، أو نزاعات تخص طبيعة العدالة، بل هو نىجة المحاولة لضمان حرية الإنسانية فى العالم الطبيعى عن طريق التكنولوجيا. كما أن الصراع لا يمكن تجنبه بالتالى، لأن ما يكون إنسانياً فى العالم الحديث هو قياس الطبيعة. والسيطرة عىها، وإخضاعها، أعنى أن يكون تكنولوجياً. ويتعقب هىدجر هذا التطور ابتداءً من دىكرت مروراً بلىبنس، وكانط، وهىجل، وشلنج، ونىتشه حتى عالم التكنولوجيا فى القرن العشرين<sup>(٣)</sup>. إن قصة عدمية التفكير الحديث المتزايدة باستمرار فى رحلة الإنسان الحديث بوصفه ذاتاً، من الوعى الذاتى الديكرتى حتى إرادة القوة عند نىتشه، هى التى تكمن ، من وجهة نظر هىدجر، فى صميم التكنولوجيا العالمية وهى تشبه قصة الخط من قدر الإنسان من سىد لخلق الذى يعى ذاته حتى العامل والعامى. وتبلغ الحداثة ذروتها، كما أدرك هىدجر من قبل فى كتابه «الوجود والزمان» فى النسيان التام للوجود ، والتفيل الكامل من إنسانية الإنسان، الذى أصبح مجرد مادة خام بالنسبة لتكنولوجيا عالمية لا تهدف إلا إلى خلودها الذاتى العدمى، وتطورها

وإذا تم اقتلاعنا، وإبعادنا عن لمجتمع التقليدى، فإننا نحن المحدثين نحاول أن نشكل مكاناً لأنفسنا وسط الصيرورة بمساعدة التاريخ فالتاريخ يسمحننا بأن نقيس الزمان، ونميزه حتى إننا نستطيع أن نحدد أصلنا ومكاننا بالنسبة لكل الأشياء الأخرى ونستطيع ، من ثم، أن نصون أنفسنا من عدم اليقين المفرع لصيرورة لا هدف لها ومع ذلك، فإن هذا المشروع يحاول، فى الصميم، أن يحول الزمان إلى موضوع للاستغلال ، ويكون مماثلاً، بالتالى ، لتموضع المكان الذى يهتم به العلم الطبيعى الحديث ومع ذلك، فإنه لا ينجح إلا فى فصل الإنسان تماماً عن التراث الميتافيزيقى الذى يعطيه مكاناً حقيقياً ومعنى على مستوى أساسى يربطه بمسألة الوجود التى تم نسيانها مدة طويلة. وإذا فصل الإنسان عن هذه المسألة تماماً، فإنه يفصل أيضاً عن الانجاه الذى يقدمه لتفكيره ونشاطه. ومع ذلك، فإنه بدون هذا الانجاه، يمكن تفسير التاريخ على أية حال، لأنه لم يعد هناك معيار للصدق، والحقيقة الواقعية. وهكذا يقع الإنسان، من وجهه نظر هىدجر، فريسه لغموض النزعة التاريخية والنسبية ، اللتين لا

يستطيع .لإنسان أن يفلت منهما إلا بتسليم نفسه للأيديولوجيا ، أى عن طريق قبول وجهة نظر عن العالم تعسفية ولا عقلية تمده بتفسير مبسط ، غير أنه شمولى يحلل كل عدم يقين، وعدم أمن.

وهكذا لا يخدم التاريخ والأيديولوجيا إلا بوصفهما أداتين فى خدمة القهر التكنولوجى للأرض. إنهما يزيدان ، بالفعل، المناهضة على ضمن السيطرة، وإحداث نضال أيديولوجى ينتهى بحرب عالمية تكون، بدورها، الوسيلة لضمان أبعد لتعبئة كلية وتحكم كلى، للبشرية، يطمسان ، فى النهاية، الاختلاف الخالص بين الحرب والسلام وتكون غاية الذاتية الحديثة والحرية، بهذا المعنى، غربة كلية، واغتراباً فى ظل سيطرة مذهب شمولى أيديولوجى يهدف إلى السيطرة الكلية على كل من الإنسان والطبيعة، واستغلالهما. وفى ظل هذه الظروف يرتد الإنسان العاقل إلى الإنسان المتوحش.

ويصف هيدجر ثلاث صور من الحياة السياسية فى نهاية الحداثة هى الأمريكية Americanism ، والماركسية، والنازية<sup>(4)</sup>. وكل هذه الصور هى، من وجهة نظره، صورة للذاتية ولسرعة العدمية، ومن ثم فهى ممتدة من الناحية الميتافيزيقية وكلها تتميز بديكتاتورية العام على الخاص، وسيطرة العلم الطبيعى ، وعلم الاقتصاد، والسياسة العامة، والتكنولوجيا والأمركة ليست، من وجهه نظره، ليبرالية، أو ديمقراطية، بل هى صورة معينة من الوضعية المنطقية التى تخدم العلم والتكنولوجيا. إن حقيقة الأمركة هى التركيب الصناعى، أعنى لفعالية المحورية لتخطيط اقتصادى وتكنولوجى، ينظم عمل الإنسان العادى، ويمد قاعدته عن طريق السوق العالمية. والماركسية، بالمثل، ليست حزباً فقط، أو وجهة نظر عن العالم، بل هى، بالأحرى، رفع عملية الإنتاج إلى الهيمنة، والرد التابع للإنسان إلى موجود منتج اجتماعياً إن كلاً من الأمركة والماركسية تسيئان فهم الروحانية الإنسانية من حيث إنها نكاء (عقل) إحصائى ، وتفشلان ، من ثم، فى أن تقيما ضرورة النظر فى مسألة الوجود. والصورة الأكثر طرفة لهذا الطيش وعدم المبالاة هى النازية، التى تكمل الفكر الحديث وتعكسه بأن تحل الغريزة محل العقل. ولا تلازم الغريزة الفرد، ولكنها تلازم الجنس البشرى، ويعطيها القادة صوتاً،



أولئك الذين يتحدثون عن الماهية الجنسية الذاتية. وترتفع غرائزهم فوق العجز العدمي للعقل إلى العمل، وتعطى، من ثم، وهم اليقين والأمان ومع ذلك، تفشل النازية في أن تدرك أن تميزها الأساسى بين ما يفوق الإنسان، وما هو أدنى من الإنسان تعسفى، لأن كليهما يرتدان إلى الحيوانات من حيث المبدأ

وهكذا لا تقدم الصور المتنوعة للحياة الحديثة إلا تشييد مؤسسات الفرعة العدمية. ومع ذلك، فإن هذا لا يرجع إلى الطابع الخاطى للحدث نفسه، لأن الحداثة، والنزعة العدمية، بالتالى، ليستا إلا النتيجة النهائية للمشروع الميتافيزيقى الذى بدأ باليونان ويرى هيدجر أنه لى نفهم أصل النزعة العدمية، ومداهها الحقيقى، لابد أن نمنع النظر فى العالم اليونانى بالتالى.

لقد بدأ العالم اليونانى والحضارة الغربية بما هى كذلك، من وجهة نظر هيدجر، بكشف الوجود، أى بكشف ما يسميه أحياناً «بالحقيقة»، أو بصورة حرفية، «عدم النسيان»<sup>(٥)</sup>. ويبدو الوجود فى هذا الكشف بوصفه عماء أو عدماً، أى بوصفه قوة الهوة التى تقهر الإنسان بكل غموضها، وتفتح طريقاً جديداً للتفكير، والفعل، وتفتح عالماً جديداً، وتجلب آلهة جديدة، وأخلاقاً جديدة، وسياسة جديدة، وتصوراً جديداً لإنسانية الإنسان وبمعنى آخر، لقد اندهش الإنسان عن طريق الغموض الأساسى للوجود، وعدم إمكان فهمه. وهذا ما يؤكد هيدجر أنه «التجربة العينية للوجود، أعنى الطريقة التى يبدو فيها الوجود للإنسان. وبهذا المعنى بدأ الوجود لليونان بوصفه سؤالاً أساسياً ومع ذلك، فإنه وجههم، بوصفه سؤالاً، إلى إجابات، وبعبدة، بالتالى، عن السؤال نفسه، أعنى بعبدة عن الوجود فلقد وقف لفلاسفة قبل سقراط فى وسط الصراع بين الوجود بوصفه اللغز الأساسى، أو سؤال الوجود، وبدأ بوصفه محدداً عن طريق مقولات، أو إجابات عن هذا السؤال وتم هذا الصراع فى الفن، أو ما يسميه هيدجر باللغة فى الغالب، ليس فقط عن طريق الشعراء، بل عن طريق الصائنين، والمعماريين، والمفكرين، ولسياسيين أيضاً الذين ساهموا فى تأسيس قوانين العالم اليونانى وعاداته، وديساتيره. ولقد واجهوا جميعاً غموض الوجود، حتى إن تجربة

الوجود حثت على طريقة جديدة، وشكلت طريقة جديدة للفهم، ولعالم جديد، بوصفها إجابة، أو حلاً لهذا الغموض.

لقد كانت الدولة هي الخلق الأول لليونان. لأنها لم تكن بالنسبة لهم هي المكان الذى يُدار فيه عمل الدولة فحسب، بل المكان الذى ترتبط فيه الآلهة والناس بعضهم ببعض، حيث عرف الإنسان فى البداية فناءه الدنيوى فى مقابل خلود سماوى. ومن ثم استطاع اليونان، كما يفهمهم هيدجر، أن يجسّدوا فهماً أصيلاً للموت، ومن ثم لتناهيهم وقدرهم فى الفن، والدين، والفلسفة، وفضلاً عن ذلك فى دساتيرهم السياسية. وبهذا المعنى تكون الدولة هي مصدر إنسانية الإنسان بوصفه موجوداً إنسانياً. ومن حيث إن الإنسان يعرف فناءه الخاص وقدره الخاص فى مقابل الآلهة الخالدة، فإنه يكون له مكان معين خاص به، ويصبح مؤهلاً للأخلاق. إن طابع مكانته، ومن ثم طابع أخلاقه وسياسته، هو، بالمثل، تأمل الطابع الخاص للآلهة، وعلاقة الإنسان بها. إن الدولة هي باستمرار، بهذا المعنى، مكان الآلهة، وتتميز فى قوانينها ودساتيرها بالباتثيون الخاص (معبد لجميع الآلهة عند اليونان والرومان) الذى انكشف.

تجربة الوجود هذه الموجودة عند الفلاسفة السابقين على سقراط هي، من وجهة نظر هيدجر، تراجيدية أساساً. إذ أن هاوية الوجود التى تحث على التأمل والتفكير، تطرد الإنسان من النظام اليومي للأشياء أيضاً. إن الوجود يضع كل شئ موضع شك، وأصبح هؤلاء مثل : أنتيجونا، وأوديبوس Oedipus ، وهرقليطس Heraclitus ، والذين واجهوا سؤال الوجود «بلا دولة» ، أى بدون مدينة ومكان، أصبحوا، فى الوقت نفسه، بدون تشريع وقيد، بدون بناء ونظام، لأنه يجب عليهم، بوصفهم مبدعين، أن يؤسسوا كل ذلك فى البداية<sup>(٦)</sup>. وبمعنى تراجيدى - بطولى، فإن هؤلاء المؤسسين الذين خرجوا من الحياة العادية، يمثلون بالنسبة لليونان الإمكان الإنسانى الأسمى.

لقد انتهى العصر التراجيدى الذى كان فيه لهذه الأشكال معنى ودلالة باختفاء كشف الوجود. لقد انتهى هذا العالم عندما أصبح سؤال الوجود مغموراً فى إجاباته، وأخفق فى أن يظهر من جديد بوصفه سؤالاً، أعنى عندما تم سحب الوجود ونسيانه

من وجهة نظر هيدجر. والتساؤل لماذا حدث هذا . هو ، من وجهة نظره سؤال مظلّم وغامض، ولا يتوقف على الإنسان، وإنما يتوقف على الوجود نفسه واقول بأن هذا حدث، هو الواقعة المحورية والحاسمة للتاريخ الغربى كله.

بدأ انسحاب الوجود هذا بوصفه سؤالاً مع السوفسطائيين، وبلغ ذروته فى فكر أفلاطون وأرسطو<sup>(٧)</sup>. وكان سقراط معارضاً لهذا الاتجاه الذى اتبع الوجود فى انسحابه، أعنى الذى اتبع الطريق الجدلى إلى الخف عن طريق الإجابات عن سؤال الوجود نفسه فى محاوله لأن يصل إلى البداية الغامضة والمتناقضة أحياناً للتفكير<sup>(٨)</sup>. أما أفلاطون فقد اتجه ، على العكس، بعيداً عن سؤال الوجود، وأنهى السؤال بأن قدم له إجابة قاطعة وحاسمة. إن الوجود كما يصوره هو حضور أزلى دائم، أى أنه الصورة لى لا تتغير، أو المثال فى مقابل أشياء عالم الصيرورة الزائلة. وبهذه الطريقة يختلف الوجود من حيث إنه سؤال ، ويظهر من جديد من حيث إنه الإجابة الأسمى، بوصفه وجود الموجودات، بوصفه الماهية الثابتة لكل الأشياء. وعلى هذا الأساس استطاع أفلاطون، وأرسطو، والأسكولائيون أن يقدموا أنطولوجيا، أو ترتيباً هرمياً للموجودات عن طريق قربها من الوجود نفسه إن هذا الترتيب الطبقي الميتافيزيقى فى تحولاته المتنوعة هو الذى شكل بناء العالم الغربى لقد أنتج التحول الأول من هذه التحولات المسيحية، والعصور الوسطى، وأنتج التحول الثانى العالم الحديث. فى المسيحية ، والعصور الوسطى، خرج الوجود من الطبيعة وفى علو، وقوض بالتالى الكون القديم. وأفسحت مباشرة الوجود، أو ماهية الأشياء فى صورتها الطبيعية الطريق للفكرة لى تذهب إلى أن هذه الصورة ليست إلا واحدة من الإبداعات الكثيرة لإله مفارق، ولا يمكن الإحاطة به تماماً، الذى هو وحده «يوجد» بحق بالمعنى الأسمى وقد تقوضت المسيحية نفسها عن طريق انسحاب الوجود، الذى حل فيه الإنسان محل إله مختفى من حيث إنه أساس كل وجود، ومن حيث إنه ، بالتالى، محور كل أنطولوجيا. إن الإنسان من حيث إنه الذات التى تعى نفسها هو، من الآن فصاعداً، ما يوجد بحق. ومن حيث إن الإنسان يفهم نفسه بوصفه وجوداً، فإن الوجود، مع ذلك يفقد بقاءه الأخيرة من الغموض، ومن ثم القدرة على إثارة الدهشة والتفكير، لأن

الإنسان، كما يرى ديكارت، يعرف نفسه بصورة مباشرة وكاملة. ويتحدد التاريخ الغربي، بهذا المعنى، عن طريق السؤال الأصلى للوجود واتسعاباته المتتابعة. ومن ثم فإنه تاريخ نسيان الوجود بوصفه سؤالاً، وانتصار الوجود بوصفه إجابة. ومع تأويل نيتشه للوجود من حيث إنه وجود آخر من بين صنوف الوجود الكثيرة المختلفة، يختفى الوجود تماماً، وينتهى الغرب، الذى يواجهه السؤال المختفى للوجود.

ومن ثم ينقلب هيدجر على تراث عصر التنوير لكى يكشف الطابع المبهم والعامض للحياة الحديثة. بيد أنه لا يوجه انتباهنا إلى هذه النزعة العدمية الشاملة لكى يثير القنوط، أو كراهية الذات، بل لأنه يعتقد أنه يميز فى أعماقه الضوء البازع لكشف جديد للوجود. ومع ذلك لكى نبرهن على هذه المسألة، لابد أن نبين الارتباط الداخلى المختفى بين الوجود والعدم. وفى هذا البحث يستوحى هيدجر من الفلاسفة السابقين على سقراط. وهو يرى، بصفة خاصة، توازياً بين تجربة الفلاسفة السابقين على سقراط عن سؤال، أو هاوية الوجود، والتجربة المعاصرة عن النزعة العدمية. إن النزعة العدمية تفهم، عادة، بأنها التأكيد أن العدم موجود، أعنى أن ذلك العدم المطلق ليس سوى أنه لا يوجد أساس للأشياء، ولا يوجد معيار ثابت لا يتغير، أو نظام ثابت، ويريد هيدجر، من جانبه، أن يفهم النزعة العدمية بوصفها إدراك أن الأساس عدم تماماً، أعنى أن الأساس لا شىء، أو لا وجود. وهذا يعنى أن الأساس لابد أن يفهم بوصفه شيئاً غير الموجودات، وهذا يعنى أن الوجود فى معناه الأصلى هو عماء، أو هاوية. وبالتالي فإن النزعة العدمية هى المعرفة البازغة للوجود، أعنى للسؤال الأساسى، أو للفموض الذى هو مصدر الدهشة التى تثير كل تفكير، وكل المقولات، وكل نظام بالتالى. يبدو الوجود، عند النزعة العدمية، عماء، أو هاوية، ويقفوض كل أنطولوجيا، وكل أخلاق، ودين بالتالى. ومن ثم يشير مجيئ النزعة العدمية إلى نهاية الحضارة الغربية، ومن ثم إمكان عودة إلى منظور غربى، وربما حتى إلى تقارب الشرق والغرب.

ومع ذلك، فإن النزعة العدمية ليست عودة إلى الفلاسفة السابقين على سقراط، وإنما هى توجيهنا، فى حقيقة الأمر، بعيداً عن العالم الذى فتحوه لقد خبر اليونان

الأوائل سؤال الوجود ، من وجهة نظر هيدجر ، بوصفه سؤال «ماذا عساه أن يكون الوجود؟» . ومن ثم فإن السؤال الموجه للتفكير الغربي هو سؤال ماذا . وهذا السؤال هو الذى حاولت الفلسفة والعلم أن يجيب عنه . ومن ثم حاولت لبيولوجيا القديمة أن تفسر ما هى الصور المختلفة للحياة . أعنى أنها حاولت أن تكتشف مقولات ، أو أنواع الأشياء ، وتصفها . إن سؤال الوجود الذى يظهر من العدم ليس ، على العكس ، سؤال لماذا ، بل هو سؤال - كيف ، الذى هو باستمرار ، ويطرق متعددة ، محورى بالنسبة للفكر الحديث ، واختفى فى قلب العلم الحديث ، والتكنولوجيا ، والتاريخ مثلاً . ومن ثم فإن تفكيرنا ليس منتجاً نحو الإجابة عن السؤال «ماذا عساه أن يكون» ، بل يتجه ، بالأحرى ، نحو الإجابة عن السؤال «كيف يعمل؟» . ومن ثم لا تهتم البيولوجيا الحديثة ، أساساً ، باكتشاف تقسيم الطبيعة بناء على أنواع وأجناس ، بل تهتم بتفسير كيف يعمل الكائن الحى ولا تفهم الطبيعة ، بالتالى ، بوصفه كونهً جميلاً يجب تأمله ، ومحاكاته ، بل بوصفها ارتباطاً لقوى ، أو بوصفها آلية يمكن أن تُستخدم لى تكفل البقاء الإنسانى والرفاهية . ومن حيث إن الوجود يظهر بوصفه كيفية *Howness* ما هو موجود . أعنى بوصفه كيف تكون الأشياء ، فإنه لا يمكن الإحاطة به بداخل مقولات اللغة ، وتقوضه ميتافيزيقا تفهم الوجود والموجودات ، باستمرار ، بأنها أشياء . أى بأنها عدد من ماذا *Whats* . ومن ثم يعوق إطار فهمنا معرفة الوجود وبالتالي يظل الوجود بالضرورة مختلفاً ، ولا يتم التفكير فيه ، ومن ثم يتم نسيانه ، كما يستنتج هيدجر بعد إخفاق كتابه «الوجود والزمان» .

إن ما هو أساسى بالنسبة لتفكير هيدجر هو محاولته أن يبين ارتباط الوجود من حيث إنه كيف ما يكون بالتاريخ ، أو الزمان <sup>(٩)</sup> . وليس التاريخ ، عند هيدجر ، سلسلة عليّة ، وكشف الحرية الإنسانية ، أو التطور الجدلى لوسائل الإنتاج ، بل هو مصير الوجود نفسه . ولا يأخذ هيدجر فكرة المصير هذه من مويرا *Moira* اليونانية ، أى «القدر» ، «المصير» الذى هو المصدر المظلم أو الغامض للتغير الذى يؤسس الأفق بالنسبة للموجودات ، ولكنه يظل هو نفسه وراء هذا الأفق . إن مويرا هى الوجود نفسه من حيث إنه السؤال الأساسى الذى يحث الإنسان ويوجهه إلى إجابات ، ولكنه ينسحب ،

ويختلف عن طريق الإجابات، ويُسمى. إن الوجود من حيث إنه هذا السؤال الموجه هو التاريخ أو المصير

يبدو تفكير هيدجر، على هذا الضوء، مذهباً تاريخياً راديكالياً لقد فهم هيجل التاريخ بأنه التطور الجدلي للعقل إلى ذروته في المعرفة المطلقة وقبل ماركس هذه الفكرة عن الطابع الجدلي للحقيقة الواقعية، غير أنه أنكر أنه وصل إلى نهايته، أما نيتشه فقد أنكر، بدوره، حتى هذه العقلانية الجدلية، وأكد، بدلاً من ذلك، أن العالم صيرورة محض، لا تحكمه إلا إرادة القوة والعود الأبدى ويبدو أن هيدجر ينهى هذا التطور التقدمي للمذهب التاريخي بتأكيدهِ لوحدة التاريخ والوجود ومع ذلك، فإن هذا التأويل يسمى فهم تفكير هيدجر من جهة ما على الأقل، لأنه يحاول أن يبين لا أن الوجود هو التاريخ، بل أن التاريخ هو كشف الوجود. ومن ثم لا يهدف إلى جعل الوجود تاريخياً، وإنما يهدف إلى جعل التاريخ، أو الزمان أبدياً. إن التاريخ، عند هيدجر، من حيث إنه مصير يكشف عن نفسه إلى الأمام وإلى الخلف من انكشاف الوجود، لأنه مهما كان العقل غامضاً ولا يمكن الإحاطة به، فإن الوجود يبدو للإنسان بوصفه سؤالاً معيناً، وأساسياً. ومن ثم يوجه هذا السؤال الإنسان، كما نرى، نحو ميدان معين من إجابات، ويؤسس، بالتالي، هدفاً، أو مستقبلاً، وماضياً ملانماً لهذا الهدف التاريخ هو، بالتالي، سلسلة من إسقاطات فريدة للأزلية على الزمانية، أي أنه سلسلة من صنوف من الكشف الفريدة للوجود التي لا يمكن التنبؤ بها، والتي لا تكون متجانسة مع بعضها البعض فكل عصر يعتقد أنه يمتلك الحقيقة، ويمتلكها بالفعل، لأنه يفهم طريقته الخاصة ما هو أبدي، أي ما هو في ذاته تعبير عن الأبدى، أي تعبير عن الوجود من حيث إنه الكيف، بوصفه تاريخ الموجودات، أو مصيرها.

يشك هيدجر في أن النزعة العدمية الحديثة هي مجيء هذا الانكشاف للوجود. إنها تفتح الإمكان بالنسبة لمواجهة مباشرة مع الوجود، ليس لأنها تلمس كل المقولات التي يحبس الوجود بداخلها، ويختلف، ويُسمى، وإنما لأنها تلمس أيضاً، كل صنوف سوء تصوراتنا عن وجودنا الإنساني الخاص، كل أفكارنا عن المصير الخالد، أعني

خلود النفس، أو الخلود البيولوجي الفعلي، ومن ثم تجعل من الممكن تجربة أصيلة عن فئات الخاص، أى تجربة الموت من حيث إنه شىء من أخص خصائصنا. ومن ثم لا يمكن أن تُرفض النزعة العدمية أو يتم التغلب عليها ببساطة فهي، بالأحرى، الحقيقة المعاصرة، وتحتوى على كل من إمكان الانحطاط، وإمكان الخلاص فى كشف جديد للوجود. وما هو مهم بالنسبة للإنسان أن يعد نفسه لاستقبال هذا الكشف. ولا يعنى هذا رفض العالم الحديث التكنولوجى والسياسى، الذى هو الأسس للوجود الإنسانى المعاصر للإنسان. ويعتقد هيدجر، بالأحرى، أن هذا الكشف الجديد يؤدى إلى تأويل أساسى من جديد لعلاقة الإنسان بالتكنولوجيا التى تقدم معنى جديداً ودلالة جديدة للوجود الإنسانى، والنشاط الإنسانى بالتالى. ومن ثم فإن معرفة الوجود بوصفه كيف الموجودات، أعنى بوصفه تكنولوجيا وتاريخاً، ليست شيئاً سوى تحرير الإنسان لكى يقبل ماهيته الخاصة بوصفه موجوداً إنسانياً. ومع ذلك يظل الصابع الجوهري للحياة الإنسانية وشكل الأخلاق والسياسة، غامضاً داخل هذا العالم الجديد، ويعتمد، من وجهة نظر هيدجر، على الكشف الكامل للوجود، والاستقبال الإنسانى، والاستجابة الإنسانية، للسؤال الذى يضعه أيضاً. وبينما يفسر هيدجر، بالتالى، كيف يتشكل المستقبل فإنه لا يعرف ما الشكل الذى سيتخذه، كما أنه لا يمكنه تفسيره

وعلى الرغم من أن الإنسان لا يستطيع أن يتغلب على النزعة العدمية، فإنه يستطيع أن يستعد لكشف جديد. ومشروع هيدجر هو هذا الاستعداد. فهو يحتوى على:

(١) تحرير الإنسان من كل المقولات الميتافيزيقية والمعايير عن طريق تأويل جديد أساسى لمحطم لتاريخ الفكر الغربى.

(٢) تبني تجربة أصيلة عن النزعة العدمية المعاصرة عن طريق دعوة الإنسان إلى مواجهة حازمة مع الموت، واللامعنى.

(٣) إقناع الإنسان أن يقبل مصيره الخاص بداخل مصير شعبه، أو جيل يتجلى فى كشف الوجود.

ولا يستطيع هيدجر، بالطبع، أن يكفل أنه حتى في ظل هذه الظروف يكشف الوجود عن نفسه أى يكفل أن «الماهية» العامضة للوجود تصدم الإنسان بكل قوتها العظيمة مرة ثانية، ومن ثم تولد الدهشة والتفكير الأصيل. إن نتيجة كل المجهودات والتضحيات التي يتطلبها هيدجر قد لا تكون شيئاً بالتالي. ومع ذلك، فإن هيدجر لا يفسر، ربما على نحو يندّر بالشر، كيف نميز كشفاً أصيلاً للوجود، عن إسقاطات الأحكام لمبتسرة اللاشعورية، والانفعالات إن تحطيمه للميتافيزيقا يبدو، بالفعل، أنه يجعل هذا التمييز مستحيلًا لأنه يحطم كل المقولات التي يمكن على أساسها أن يتم هذا التمييز. وعلى نحو مماثل، يؤدي تشديد هيدجر على وجود أصيل في مقابل عدم أصالة وجودنا المعاصر إلى توحيد الأمور، والماركسية، والنازية التي تستبعد القضايا السياسية الأكثر أهمية في القرن العشرين، بوصفها قضايا ثانوية، وتقوض الأساس بالنسبة لأي تمييز بين أنصمة الحكم المناسبة، وأنظمة الحكم البشعة. وخيراً، لأن هيدجر لم يستطع أن يتنبأ بما عساه أن يكون الشكل الذي يأخذه حتى كشف حقيقى، فإنه ليس واضحاً ما إذا كان يمكن تفضيل الإله الجديد الذي يعتقد أنه ضرورى لتخليصنا عن النزعة العدمية «النبيلة» للعالم التقنى. إن إلهاً هكذا قد يكون، بالفعل «حيواناً فظاً» يكون حله للنزعة العدمية «النبيلة» نزعة عدمية «متوحشة» بصورة بشعة بالفعل، تقدم إنحرافاً في مكان اللذة، والخطأ في مكان الابتذال

وذلك يقدم استتبصاراً لعلاقة هيدجر بالنازية والأخطار التي تنتظر آخرين على الدرب الذي يرسمه. ويصعب أن نقول إن هيدجر كان يجهل الأخطار التي واجهها. إن السطر الأخير من خطابه الافتتاحى بوصفه رئيساً للجامعة الذي يقول فيه «إن كل شيء عظيم يعترض العاصفة» مستمد من الكتاب السادس من «جمهورية» أفلاطون، حيث يصف سفراط الأخطار التي واجهت الفيلسوف الذي يحاول أن يضع المدينة تحت تصرفه لقد رأى هيدجر عصره قريباً من عصر الفلاسفة السابقين على سقرط فكلما العصرين قدما فرصة عظيمة، غير أنهما قدما خطراً عظيماً أيضاً، بصفة خاصة بالنسبة لأولئك الذين فتحوا سؤال الوجود الذي لم يُحسم. وربما يكون هيدجر هنا قد أخذ درساً من قصة أوديبوس، التي يظهر لها هذا الاحترام، أو ريم يجب أن نستنتج



أنه كان يعي جيداً درسها أيضاً، والذي مفاده أن الإنسان الذي يحاول أن يؤسس سياسة جديدة على أساس كشف جديد لا يطرد من الحياة السياسية العادية فحسب، وإنما يقع، أيضاً ، فى الجرائم الأكثر بشاعة، وصنوف الانحطاط الأكثر رعباً. ومن ثم فإن إخفاق هيدجر حتى فى نقد النازيين بصورة واضحة لأرستقراطياتهم له وزنه وأهميته بالنسبة له ولتفكيره بصورة كبيرة.

ولقد لاحظ أرسطو أن الإنسان الذى يعيش خارج المدينة إما أن يكون إلهاً أو حيواناً. وربما تعلمنا هيدجر جيداً أن أولئك الذين يتجاوزون المدينة فى بحثهم عن إله جديد يجدون أنفسهم، فى الغالب ، يتعبدون بين يدى الحيوان، وأولئك الذى يستمتعون بالعق من كشف الكل يقعون بسهولة فى اللاعقل الأسمى والأكثر بشاعة. وهكذا يبدو أن تفكيره ونموذجه يؤديان بنا فى اتجاهات عكسية، ويفتحان مسألة علاقة الفيلسوف والمدينة من جديد.

## هوامش

for the documentation on Heidegger's relation to Nazism, see his "The self-Assertion of the German University," review of *Metaphysics*, XXXVIII (March 1985), 467-502; "Only a God can save Us," in *Heidegger: The Man and Thinker*, ed. T. Sheehan (Chicago: Precedent Publishing, 1981), *An Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 1959) (Hereafter I M) and his speeches from the nazi period in m. Friedman, ed., *The World of Existentialism* (New York: Random House, 1964).

Gunther Neske, ed. *Erinnerung an Martin Heidegger* (Pfullingen: Neske 1977) p. 49. (٢)  
For Heidegger's account of this development, see the following article and books (٣) by him. "The Principle of the Ground," *man and World*, VII 91974), 207-222, *kant and the Problem of Metaphysics* (Bloomington: Indiana University Press, 1962); *Hegel's Concept of Experience* (New York: Harper & Row, 1970), *Freedom* (Athens: Ohio University Press, 1985); *Nietzsche*, 4 vols. (New York: Harper & Row, 1979-1987); and *The Question of Technology and Other Essays* (New York: Harper & Row, 1977).

For Heidegger's Marxism, and Nazism, see IM, pp. 37-51, and *Vier Seminare* (٤) (Frankfurt am Main: Klostermann, 1977)

For Heidegger's discussion of the Greeks see IM *Early Greek Thinking* (New York: Harper & Row, 1975), and *Erläuterungen zu Hölderlin's Dichtung* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1944).

IM pp. 152-153 (٦)

For his discussion of Plato and Aristotle, see especially his "Plato's Doctrine of Truth", in *Philosophy in the Twentieth Century*, ed. W. Barrett and H.D. Aiken, 4 vols. (New York: Random House, 1962), III, 251-270; and "On the being and Conception of Physics in Aristotle's *Physics B*, 1," *Man and World*, IX (1976), 219-270.

Heidegger nowhere explains his separation of Socrates and Plato. In most respects he seems to follow Nietzsche's distinction and characterization of two (٨)

For Heidegger's discussion of history, see his "A letter on Humanism," in *Basic Writings*, ed. D. F. Krell (New York: Harper & Row, 1977), *Nietzsche*, IV, 199-250; and *Being and Time* (New York: Harper & Row, 1962).

## قراءات

- A. Heidegger, Martin. *An Introduction to Metaphysics*. New Haven: Yale University Press, 1959.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. New York: Harper & Row, 1962. "Introduction".
- B. Heidegger, Martin. *Nietzsche*. 4 volumes. New York: Harper & Row, 1979-1987. Volume 4.
- Heidegger, Martin. 'A Letter on Humanism.' In *basic Writings*, ed. D. F. Krell. New York: Harper & Row, 1977.
- Heidegger, Martin. *The Question of Technology and Other Essays*. New York: Harper & Row, 1977.

## خاتمة

### ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية

قد يتساءل الطالب الذى يستخدم هذا الكتاب بصورة مشروعة وطبيعية عن منظور تدريس الفلسفة السياسية المقدم هنا. فنقول له إن مصدر هذا المنظور هو المحرر الرئيسى ، ليو شتراوس Leo Strauss ، الذى ولد فى ألمانيا فى عام ١٨٩٩ ، ودرس الفلسفة ، والرياضيات ، والعلم الطبيعى هناك ، وحضر مقررات قام بتدريسها هوسرل ، وهيدجر . وبعد أن عمل باحثاً فى معهد للدراسات اليهودية فى برلين ، ترك ألمانيا فى عام ١٩٣٢ ، واستقر أخيراً فى الولايات المتحدة ، حيث قام بالتدريس فى المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعى من عام ١٩٢٨ حتى عام ١٩٤٩ ، وكذلك فى جامعة «شيكاغو» من عام ١٩٤٩ حتى عام ١٩٦٧ ، وفى كلية «كلاريمونت» للبنين من عام ١٩٦٨ حتى عام ١٩٦٩ ، وفى «جون كولينج» حتى وفاته فى عام ١٩٧٣ . لقد كان معلماً مؤثراً ورائعاً؛ إذ شملت معظم المساهمات فى هذا الكتاب تلاميذه الكثيرين. وما هو أهم ، أنه ألف خمسة عشر كتاباً (الثلاثة الأولى كتبها باللغة المحلية الألمانية، وكتب اثنى عشر منها باللغة الإنجليزية) ، مفسراً مجالاً واسعاً من النصوص، والمؤلفين، وباحثاً للمشكلات الأساسية للفلسفة السياسية.

### الاتجاه إلى تاريخ الفلسفة السياسية

يبدو «شتراوس» ، أولاً وقبل كل شئ، مؤرخاً للفلسفة السياسية. ومع ذلك، فقد كان تحوله إلى هذا التاريخ لا بسبب حب استطلاع أثرى عن الماضى دفعه إليه، بل ما دفعه هو ما شخصه بوصفه الأزمة الحالية للغرب والحادثة.

والعلامة الوحيدة الظاهرية بصورة كبيرة لأزمة الغرب، كما يرى، هي الخطر العملي لبقائها الذي يأتي من الشرق - أي من شيوعية بشكل، بوصفها صورة من النظرية السياسية الغربية الحديثة، وصورة من الاستداد الشرقي، صورة من طغيان لماضي لم يسبق لها مثيل<sup>(\*)</sup> إن الأزمة الحقيقية هي، بالأحرى، أن الغرب لم يعد في ظل نفوذ أسمى سلطاته العقلية يثق بذاته، ويهدفه، وبسموه. لأن شترواس فهم الغرب الحديث على أن غرضاً ومشروعاً خاصاً هو الذي يشكله، وهو تكوين مجتمع كلي من أمم حرة ومتساوية من رجال ونساء أحرار ومتساوين، يستمعون برفاهية العيش الكلية، ومن ثم بعدالة كلية، وسعادة، عن طريق علم يفهم بوصفه قهر الطبيعة في خدمة القوة الإنسانية وهذا الهدف، المؤلف لنا نحن الذين نعيش في قرن المسئل الأربع عشرة عند ولسون<sup>(\*)</sup>، والحريات الأربع عند روزفلت<sup>(\*\*)</sup>، لا يتسم به الغرب إلا في عصر الحداثة وفي المقابل، سلم المفكرون فيما قبل المحدثين بكل من تعدد المجتمعات السياسية وخصوصيتها، وصوف عدم المساواة الاتفاقية، والطبيعية وذات الدلالة من الناحية السياسية بين الموجودات الإنسانية لقد شددوا على المسعى الاجتماعي للفضيلة أو الخلاص، وتجنب الترف والفساد الذي يسببه

(\*) ولسون، وندو (١٨٥٦ - ١٩٢٤) سياسي أمريكي من زعماء الحزب الديمقراطي، الرئيس لثني والعشرون للولايات المتحدة الأمريكية (١٩١٣ - ١٩٢١) في عهده دخلت الولايات المتحدة الأمريكية الحرب العالمية الأولى اقترح النقاط الأربع عشرة أساساً للسلام عام ١٩١٨، ولكن معاهدة فرساي حيث أماله منح جائزة نوبل للسلام عام ١٩١٩ (المراجع)

(\*\*) روزفلت، فرانكلين (١٨٨٢ - ١٩٤٥) سياسي أمريكي ورعيم الحزب الديمقراطي، الرئيس الثاني والثلاثون للولايات المتحدة الأمريكية (١٩٣٣ - ١٩٤٥) الرئيس الأمريكي لوحي الذي أعيد انتعاشه ثلاث مرات متوالية، وضع برنامجاً إصلاحياً عُرف باسم برنامج الجديد New Deal معالجة أزمة عام ١٩٢٩ الاقتصادية، أم الحريات الأربع فقد أعلنها روزفلت في خطبته أمام الكونجرس في ٦ يناير عام ١٩٤١ ملخصاً القيم الأساسية التي ترتكز عليها حكومة الولايات المتحدة في رأيه (وفي رأى كثيرين غيره) وهي

- ١ - حرية الكلام والتعبير
- ٢ - حرية عدة الله بطريقة المرء الخاصة
- ٣ - لتحرر من احاجة
- ٤ - لتحرر من اخوف إلخ (لمراجع)

وفهموا العلم بأنه تأمل الطبيعة (وفهموا التكنولوجيا بأنها تقليد لها) ومن ثم كان فقدان الإيمان بالهدف الجديد هو محنة الحداثة بصفة خاصة. ولما كان الهدف الذى حث الغرب قد أنشأته فلسفة سياسية حديثة، فإن شترواس وصل إلى النتيجة الغربية من الناحية الظاهرية وهى أن الأزمة العامة للغرب هى ، أساساً، أزمة النظام الخاص للفلسفة السياسية<sup>(٢)</sup>

لم ينظر شترواس إلى فقدان الغرب لليقين الخاص بهدفه على أنه رغبة سيكولوجية لإرادة القوة، أو على أنه نقص أخلاقى فى الشجاعة، بل على أنه، بالأحرى ، نتيجة تحديات نظرية ، وتقوم التحديات، من جهة ما ، على شكوك معينة فى المقدمات الخاصة للمشروع الغربى، مثل نمو المذهب الكلى، والارتباط بين رفاهية العيش والعدالة والسعادة. وفهم العلم بأنه قهر الطبيعة فى خدمة قوة الإنسان. وقد أستمدت هذه الشكوك، من جهة ما ، من تجربة القرن العشرين أعنى تجربة التقسيمات السياسية المستمرة بوصفها حصصاً ضد الطغيان الكلى، وتجربة بقاء التشر والبؤس فى غمرة رفاهية العيش، وتجربة الأخطار بالنسبة للإنسان والطبيعة من علم لا يقيد شئ<sup>(٣)</sup> بيد أن الشك ، حتى بصورة أساسية كبيرة، فى سمو هدف الغرب يقوم على مذاهب حديثة متأخرة تنكر إمكان المعرفة العقلية للمشروعات الكلية لأى هدف، أو مبدأ. لقد حصر العلم الاجتماعى اختصاصه فى وقائع Facts من حيث إنها تتميز عن اختيارات ومبادئ أخلاقية أساسية، التى فهمها بأنها «قيم»، أو صفوف من التفضيل اللاعقلى. ويؤكد المذهب الذى يسميه شترواس «المذهب لتريخى» أن الفكر الإنسانى والفعل يعتمدان، أساساً، على مواقف تاريخية، تبرهن نتيجتها على أنها لا تمتلك هدفاً عقلياً، أو معنى. ويزعم المذهب النسبى أن كل صفوف المطلق الظاهرية ليست إلا مثلاً عليها صلة بإطارات مرجعية معينة. ومن ثم رفضت كل هذه المذاهب الفلسفة السياسية فى صورتها الأصلية<sup>(٤)</sup>. وشكل هذا الموقف أزمة حقيقته للفلسفة السياسية الحديثة ، لأن هذه المذاهب هى المضامين النهائية لصنوف فهم الطبيعة والتاريخ التى هى فروض للفلسفة السياسية الحديثة نفسها.

ولهذه الأزمة النظرية نتائج سيئة، من وجهة نظر شتراوس، بالنسبة للأزمة العملية من حيث إنها تجعل الدفاع الصائب عن "أغرب مستحيلاً إلا من حيث إنه موضوع من موضوعات إخفاء المتعصب للحقائق والمعلومات"<sup>(٥)</sup> ولاتشمل النتائج العملية إمكان التعرض لخطر خارجي فحسب، بل ما هو هم أنها تشمل - لداخلياً - ديمقراطية ليبرالية، محرومة من الإيمان بعقلانية غرضها ومعاييرها، إلى أن تنحط في تساهل أو موالة، ونزعة مادية مبتذلة<sup>(٦)</sup>. ومن ثم فإن المشكلة العملية، - لنسبة لستراوس، ليست الديمقراطية الليبرالية نفسها، التي كان ينظر إلى نفسه على أنها، صديق لها، بل الحاجة إلى الدفاع عنها ضد الأخطار الخارجية والداخلية. ومع ذلك، فإن بيان الحاجة العملية إلى حل، ليس هو البرهنة على أن حلاً يكون صحيحاً - إذ أن شتراوس لم يخف، على الإطلاق، التمييز بين المنفعة والحقيقة. إن الحاجة العملية لا يمكن أن تفرض سوى بحث بدون نتيجة مقدرة، أعنى نتيجة توصل إلى «مأزقنا الحالي بدون تغيير».

إن أزمة الغرب، والحادثة، والديمقراطية الليبرالية تمثلها بصورة أكثر وضوحاً، كما يرى شتراوس، المشكلة اليهودية، التي ينظر إليها على أنها «الرمز الأكثر تجلياً للمشكلة الإنسانية من حيث إنها مشكلة اجتماعية، أو سياسية»<sup>(٨)</sup>. إن المشكلة اليهودية تكشف، في المقام الأول، حدود الليبرالية إذ يبدو أن المجتمع الليبرالي، الذي يتكون عن طريق أخلاق كلية بدلاً من الدين (الذي ينظر إليه على أنه خاص) يقدم لليهود عضوية متساوية، ولكن لأنه يعرف، بدقة، ميداناً خاصاً، فإنه يعرف مشاعر خاصة ليست يهودية، وعدم مساواة اجتماعية لازمة أيضاً، ولا يمكن أن يقدم ضماناً ضدها. وما هو أهم، أنه عن طريق تدعيم تمثّل بوصفه النموذج، فإن المجتمع الليبرالي يحرم اليهود من احترام الذات الذي يحرم من الولاء لتراثهم البطولي الخاص، بينما لا يقدم، بدوره، سوى رضا عن النفس ضحل جداً في الغالب، وعضوية في مجتمع إنساني كلي غير موجود. ومع ذلك، فإنه على الرغم من صنوف القصور وعدم الكفاية لعدم الحل هذا، فإنه يفوق، بصورة جلية، «الحلول» التي تنتج من تحطيم الدولة الليبرالية عن طريق دول الاشتراكية الوطنية، والشيوعية، المعادية لليهود. أما بالنسبة للصهيونية السياسية (التي كان شتراوس تابعاً متحمساً لها عندما كان شاباً)<sup>(٩)</sup>.

التي شرعت في حل، فإنها قدمت تمثلاً لليهود لا بوصفهم أفراداً، بل بوصفهم شعباً، مع دولتهم العلمانية الليبرالية الخاصة مثل دول الشعوب الأخرى. ومع ذلك، فإن الصورة الخاوية المختلفة لتلك الدولة تحدج إلى الثقافة اليهودية بوصفها مضمونها. وتعنى الثقافة اليهودية بأى معنى جاد فى البداية وقبل كل شىء الإيمان اليهودى، الذى يجب أن ينظر، بوصفه إيماناً أو ثقة بالله وليس إيماناً وثقة بالناس، «إلى فكرة حل إنسانى للمشكلة اليهودية على أنها كفر بالله» (١)

ومن جهة ثانية، تظهر المشكلة اليهودية، بالتالى، توتراً يجاوز الحداثة وأزمته، أى التوتر بين العقل الإنسانى والوحى الإلهى - أعنى المزايم المنافسة للإخلاص الإنسانى الذى قدمته أثينا وأورشليم - وهو توتر نظر إليه شتراوس على أنه «لب التاريخ العقلى الغربى وعصبه، أعنى التاريخ الروحى الغربى»، و«سر حيوية الحضارة الغربية» (١١). وينكر شتراوس أن الفلسفة الحديثة وضعت حداً لهذا الصراع عن طريق دحض الوحى، إذ الواقع أن مجهوداتها الفاشلة لأن تفعل ذلك عن طريق تحويل الفلسفة إلى يقين نسقى لم يطمس، فى حقيقة الأمر، أو يحطم سوى ذلك الوعى بالجهل الذى هو البرهان الأساسى للفيلسوف على الحاجة إلى الفلسفة (١٢).

إن رد شتراوس على أزمة الحداثة هو دراسة للفلسفة السياسية الحديثة والفلسفة القديمة السياسية. ولأن الأزمة نتجت عن التعبيرات الأكثر حداثة عما هو متضمن فى المقدمات الأكثر عمقاً للفلسفة السياسية الحديثة، فإنه من المستحيل المضى قدماً بصورة مباشرة وحلها على أساس تلك المذاهب الأكثر حداثة. وبدلاً من ذلك، لابد من الرجوع إلى الوراء، بصورة مؤقتة على الأقل، ومحاولة معالجة هذه المقدمات فى صورها الأولى والأصلية لرؤية ما إذا كان يمكن التغلب على الأزمة من أساسها. ولفهم هذه المقدمات الحديثة الأصلية، وبحثها، يجب أن نحاول، من ثم، أن نوازيها بالفلسفة السياسية الكلاسيكية، لأنها ظهرت أصلاً، من جهة ما، على أساس ذلك البديل الذى تم نسيانه الآن تقريباً، وفى مقابله من جهة أخرى ولم يمنع الإيمان الحديث بالتقدم فحسب، بل حقيقة - قيمة الانفصال، والمذهب النسبى، والمذهب التاريخى - أى المذاهب



الخالصة التي شكلت لأزمة - بعض الباحثين من أن ينظروا إلى إمكان أن تكون المذاهب الماضية (التي هي ليست ماضية فحسب ، وإنما أخذت على عاتقها عقلانية ما توصم به هذه المذاهب الراهنة بأنه «قيم مطلقة») صحيحة. ولذلك كان يبقصهم الصراحة التي هي ضرورية للفهم ومن ثم شك شتراوس في أن صنوقاً من الفهم كافية كنت متاحة للفلسفة السياسية الحديثة أو للفلسفة السياسية القديمة ، ومن ثم كان مضطراً إلى أن يشجع ويهتم بأبحاث تاريخية لا تسلم بصدق التفكير الراهن، أو كذب التفكير الماضي<sup>(١٣)</sup>.

إن بحث شتراوس في التعاليم السياسية القديمة والحديثة لابد أن يكون مهماً من الناحية التاريخية، ومن الناحية الفلسفية أيضاً فهو مهم من الناحية التاريخية عن طريق البحث أولاً في الأفهام الأصلية لمؤلفيها؛ ومهم من الناحية الفلسفية عن طريق البحث، بعد ذلك، في صدقها. وهذا الطابع المزوج لبحث شتراوس ينطوى على مفارقة. فبينما يأخذ المذهب التاريخي، الذي كان يأمل شتراوس ، في مقابله، أن يبين إمكان الفلسفة السياسية مرة أخرى، البحث التاريخي في الفكر الماضي (اللاتاريخي) بجدية واهتمام، لكنه محصور في إمكان صدق هذا الفكر ، فإن الفلسفة اللاتاريخية التي كان شتراوس يأمل أن يستعيدها لم تأخذ الأبحاث التاريخية بجدية واهتمام لقد كانت الفلسفة السياسية الكلاسيكية بحثاً في طبيعة الظواهر السياسية، والنظام السياسي الأفضل، أو الصحيح، ولم تكن بحثاً في الظواهر الخاصة - أعني سياسيين، وبولاً ذات أسماء رائعة - التي تهم التاريخ السياسي ، فليكن البحث في تاريخ الفلسفة السياسية فقط فقد كان لدى أفلاطون مثلاً، كما يسلّم شتراوس، «عدم الاكتراث هذا، أو حتى إزدراء، بالحقيقة التاريخية الخالصة» التي نظر إليها على أنها المسألة الفلسفية للنظام السياسي الأفضل، «الأكثر أهمية بصورة لا متناهية من المسألة التاريخية لما يتصور هذا الفرد أو ذلك أنه النظام السياسي الأفضل»<sup>(١٤)</sup>

لقد كان شتراوس مضطراً، من ثم، إلى أن يبين كيف أن لجوءه إلى البحث التاريخي ضرورياً لأنه عاش في ظروف غير مواتية بصورة غير عادية، وليس لأنه يتفوق

على المفكرين السابقين، الذين كان لجؤهم إلى بحث لا تاريخي علامة، بدوره، على ظروف مواتية بصورة أكبر <sup>(١٥)</sup> واستطاع بهذه الطريقة فقط أن يأمل في أن يفتح على الصدق الممكن لفكر الماضي - وهو انفتاح ضروري، في المقام الأول، لفهمه، ثم لتعلم شيء منه قد يخاطب الأزمة الحالية.

لقد بين شتراوس ، بالتالي، أنه بينما تبدأ الفلسفة السياسية ، بصورة طبيعية، بالتحليل المباشر للآراء التي تحيط بها وتوضحها، فإن تحليل الآراء الحديثة وتوضيحها يحتاج في البدايه إلى فهم تاريخي لها من حيث إنها تعديلات، أو تحويلات لآراء سابقة لأنه فهم الآراء الحديثة بأنها «تعديلات» أو «تحويلات» فهمها بأنها آراء تتبع آراء أخرى، ليس بصورة عارضة، بل بصورة أساسية - حتى إنها لا يمكن أن تفهم إلا بوصفها تعديلات أو تحويلات <sup>(١٦)</sup>. إن هذه الآراء تتغلغل في المناخ العقلي بتلك الطريقة التي كثيراً ما لا يعي الناس أنهم يعتنقونها، وإنما يعون طابعها التاريخي فقط. ويرجع هذا الطابع الخاص للأفكار الحديثة، من جهة، إلى طابعها التراشي أو الموروث، ويرجع، من جهة أخرى، إلى الإيمان الحديث الخاص بالتقدم، الإيمان بأن النتائج الجديدة المسنمة للعلم، أو الفلسفة، تقوم على مقدمات استقرت منذ زمن بعيد، ولم تعد بحاجة إلى أن تكون موضوعاً للفحص <sup>(١٧)</sup> وبهذه الطريقة، تختلف الآراء الحديثة عن تلك الآراء التي كانت موضوعاً لتحليلات الفلسفة السياسية الكلاسيكية، التي يمكن أن تُفهم بدون ارتداد أبعد لبحث تاريخي، ويمكن أن يُنظر إليها على الأقل من هذه الناحية على أنها الآراء «الطبيعية» أو نقاط البداية للفلسفة <sup>(١٨)</sup>

لقد برهن شتراوس ، بصفة خاصة ، على أن دراساته التاريخية ضرورة بصورة خاصة في عصر يهيمن عليه المذهب التاريخي ويقدم أسباباً عدة لذلك. **أولها** : أنه يمكن فهم المذهب التاريخي الذي أنتج أزمة الغرب في مآل الأمر، جيداً عن طريق تطابق مع فلسفة الماضي اللاتاريخية، التي يمكن، لوصول إليها عن طريق دراسات تاريخية ليس لها نزعة تاريخية <sup>(١٩)</sup> **وثانيهما** : يزعم المذهب التاريخي أنه يقوم على «تجربة التدريخ» التي يفترض أنها تبين إخفاق الفلسفة السياسية اللاتاريخية في أن

تجيب عن أسئلتها اللاتاريخية الخاصة بصورة لا محدودة ، واعتماد إجاباتها المؤقتة على موقفها التاريخي. والشك في هذه «التحربة» وفحص عما إذا كان يمكن تأويلها على نحو آخر، يحتاج إلى دراسات تاريخية ليست ذات نزعة تاريخية أيضاً<sup>(٢٠)</sup>.  
**وثالثهما** : يتطلب الاتساق تطبيق المذهب التاريخي على نفسه، أى أن تفهم النظرية النهائية والكلية المفترضة في الاعتماد الجوهرى لكل تفكير إنساني على موقف تاريخي مؤقتة بأنها تعتمد ، أساساً ، على موقف تاريخي مؤقت ويفضى هذا التطبيق المتناقض ذاتياً للمذهب التاريخي على نفسه إلى فهم لا تاريخي في مآل الأمر - مثل الفهم الذى رسمه شتراوس نفسه فى كتابه «**الحق الطبيعي والتاريخ**» - لأصل المذهب التاريخي بأنه ربما لا يكون سوى «حل مصطنع ومؤقت لمشكلة لا يمكن أن تنشأ إلا على أساس مقدمات يمكن الشك فيها»<sup>(٢١)</sup>. وأخيراً : تحرر تجربة الفهم التاريخي الحقيقي المرء من قيود المذهب التاريخي ، وهذا هو «التحطيم الذاتى للمذهب التاريخي»<sup>(٢٢)</sup>

وما هو أكثر عمومية، أن الدراسات التاريخية، كما يبين شتراوس، ليست ذات أهمية فلسفية إلا فى عصور الإنهيار العقلى، عندما «تكون هناك أسباب جيدة للاعتقاد أننا نستطيع أن نتعلم شيئاً ذا أهمية قصوى من تفكير الماضى لا نستطيع أن نتعلمه من معاصرنا»<sup>(٢٣)</sup>. ومن ثم تفترض دراسة شتراوس لتاريخ الفلسفة السياسية عدم رضا جذرى بالتفكير المعاصر، واهتماماً تابعاً بذلك التفكير السابق الذى لا يبدأ من المقدمات المسئولة عن الأزمة الحالية.

### سيرة تاريخ الفلسفة السياسية

فرضت الأسباب المميزة لتحول شتراوس إلى تاريخ الفلسفة السياسية الخصائص المميزة لطريقته فى دراستها .

إن فهم شتراوس لأزمة الغرب قد دفعه إلى أن يناضل لكى يحقق هذا الفهم التاريخي الحقيقي لتفكير الماضى الذى كان يهدف إليه المذهب التاريخي أصلاً، لكنه لم

يستطيع. إن فهم المفكرين القدماء كما فهموا أنفسهم يتطلب أن يحاول المرء أن يعلق أسئلته الخاصة لكي يرى تساؤلاتهم، أى أن المرء يحاول أن يعتمد على ما يقولونه بصورة مباشرة أو غير مباشرة كثيراً بقدر المستطاع، ويعتمد على معلومات خارجية قليلاً بقدر المستطاع، ويحاول المرء أن يستخدم مصطلحاتهم ومقدماتهم الخاصة، ويتجنب استخدام مصطلحات ومقدمات غريبة. ويتضمن هذا المجهود التاريخي لفهم معنى الفكر الماضى بالضرورة، كما يرى شتراوس، المجهود الفلسفى لأخذ زعم صدق هذا الفكر بجدية. إنه يجب على المرء أن يضمن النظر فى التفكير : أى يجب عليه أن يسأل عن حجة الارتباطات المنطقية، والعلاقات بالعالم، لكي يتبعها (٢٤)

ولا يتعارض هذا المنظور، بحدّة فقط، مع تاريخ الفلسفة السياسية، من حيث إنه يسير على أساس الإيمان بالتقدم (أى الإيمان بسمو فكر الحاضر على فكر الماضى)، بل يتعارض، أيضاً، مع ذلك الذى يسير على أساس المذهب النسبى أو المذهب التاريخي ولكي نقدر هذا التعارض، من المفيد للطلاب أن يقارنوا هذا الكتاب بذلك الكتاب الأكثر تأثيراً الذى ظهر أولاً فى زمن شتراوس - كرويسى - وهو كتاب «تاريخ النظرية السياسية» (عام ١٩٣٧) ومؤلفه جورج سباين (\*). يزعم المدخل الأسمى لشتراوس وكرويسى أن يأخذ الفلسفة السياسية الماضية بجدية بأنها ظاهرة يجب أن نتعلم منها مسائل لا تزال حية، بينما يؤكد المدخل الأسمى لسباين أنه قلماً يمكن افتراض أن النظريات السياسية صحيحة من حيث إنها تتضمن تقييمات (تشوه حتى أحكامها الواقعية)، وأنها لا تستطيع أن تخرج العلاقات التى ترتبط فيها بمشكلات عصورها، وتقييماتها، وعاداتها، وحتى أحكامها المبتسرة. وفى مقابل شتراوس - كرويسى تفر مقدمة سباين بالعزم على كتابة تاريخ النظرية السياسية الغربية «من وجهة نظر هذا النوع من النسبية الاجتماعية» (٢٥).

(\*) به ترجمة عربية فى خمسة أجزاء بعنوان «تطور الفكر السياسى» قام بها مجموعة من المترجمين منهم حسن جلال الدين العروسى، وراشد البراوى . وأصدرته دار المعارف بمصر، حيث ظهرت الطبعة الأولى فى مارس ١٩٥٤، والطبعة الرابعة فى يولية ١٩٧١ (المراجع)

يأخذ شتراوس إدعاء صدق الفلاسفة السياسيين السابقين بجدية واهتمام وهذا يعنى أنه ينظر إليه على أنه ملج وضرورى جداً «أن نقبله بوصفه صادقاً، أو رفضه بوصفه ليس صادقاً، أو القيام بتمييز، أو معرفة عجزى وعدم قدرتى على أن أقرر، ومن ثم ضرورة أن أفكر، أو أنعلم بصورة أكثر مما أعرف فى الحاضر». ومن ثم كانت المحاولات الإسكولائية الفطنة لمعالجة هؤلاء المفكرين بوصفهم تأملات لعصرهم، أو أن يستمدوا فكرهم من علل سيكولوجية أو اقتصادية، صنوفاً من التشويش أو التشويه بالنسبة له. لا تناسب ، على أحسن تقدير، إلا بعد أن يتضح أن مزاعم الصدق هذه خاطئة لقد أثر، بالفعل ، أن يفهم عصورهم وحتى مسائل سيكولوجية، وتطورات اقتصادية، فى ضوء تفكيرهم وبهذا يقدم وجهة نظره العامة وهى أنه «من المأمون أن نحاول أن نفهم ما هو أدنى فى ضوء ما هو أعلى أكثر من أن نحاول أن نفهم ما هو أعلى فى ضوء ما هو أدنى. وعندما يحاول المرء أن يفهم ما هو أعلى فى ضوء ما هو أدنى، فإنه يشوه ما هو أعلى، فى حين أنه عندما يفهم ما هو أدنى فى ضوء ما هو أعلى فإنه يحرم ما هو أدنى من الحرية فى أن يكشف ذاته تماماً بوصفه ما يكون عليه»<sup>(٢٦)</sup>.

يوجه شتراوس طلابه إلى النصوص الأصلية بالتأكيد، كما فى مقدمة الطبعة الأولى لهذا العمل، بيد أن تشديده على النصوص والفكر، لا يبلغ الفكرة الخلف والمستحيلة التى تذهب إلى أنها موضوعات للبحث تكفى بذاتها، يمكن أن تفهم معزولة إنه يسلم ، حالاً، بأنه لكى نفهم نصاً من نصوص الفلسفة السياسية، قد نحتاج إلى معلومات لا يزودنا بها المؤلف ، أعنى معلومات لا تكون متاحة بسهولة لكل قارئ عاقل بغض النظر عن المكان والزمان بيد أنه يصر على أن هذا الدليل الخارجى لابد أن يكمله إطار يقدمه المؤلف. إنه يجب علينا أن نتعلم مصطلحات مألوفة ومعروفة لمعاصري المؤلف ، غير أنها لم تعد مألوفة لنا. ويجب علينا أن نتعلم أن ننظر إلى معاصريه، وسابقيه، و«التراث الفلسفى» كما كانوا ينظرون إليهم، إن «التراث» والاتصال يختلفان حالما يبدأ المرء فى التأويل». إنه يجب علينا أن نقرأ نصاً عظيماً فى سياقه، لكن يجب علينا أن نفهم ماذا فهم مؤلفه أن يكون ذلك السياق، لا أن نضعه فى سياق

بكونه باحثاً<sup>(٢٧)</sup>. اهتم شتراوس، بصفة خاصة، بإثبات من الذى يقصد كتاب ما أن يدافع عنه، ومن الذى يقصد كتاب ما أن يقنعه، ولكنه حاور عند النظر إلى هذه الوقائع الخارجية أن يأخذ أدلته من الكتاب نفسه. لقد أكد شتراوس، بالفعل، أهمية الموقف التاريخي، ليس لأن فكر الفيلسوف السياسى فى الماضى يجب أن يعكسه من غير قصد، وإنما لأنه ربما قد كيّف التعبير عن فكره له عمداً<sup>(٢٨)</sup>. ويصر شتراوس، فضلاً عن ذلك، على أنه لكي يفهم المرء كتاباً من كتب الفلسفة السياسية، ويحكم عليه أيضاً، فإنه يجب عليه أن لا ينظر إلى الكتاب نفسه فحسب، وإنما يجب عليه أن ينظر إلى ظاهرة الكتاب التى يوجهنها إليها أيضاً، تماماً كما أن الفلسفة السياسية نفسها تتطلب معرفة بالسياسة<sup>(٢٩)</sup>.

ربما ينجم عن اهتمام شتراوس بالسياق التاريخي لفلسفة السياسية فى الماضى الجانب الأكثر جدلاً من منظوره لتاريخ الفلسفة السياسية وهو افتراضه أن بعض فلاسفة الماضى شغلوا أنفسهم بكتابات مفهومة لعامة الناس إن شك شتراوس فى المذهب التاريخي قد أدى به. كما أشرنا من قبل، إلى أن يتساءل عما إذا لم تكشف العلاقة الظاهرية بين فكر الفلاسفة السياسيين فى الماضى، ومواقفهم التاريخية عن تكيف وليس عن تأمل غير واع وقد أدى به هذا إلى أن يميز تلك الأجزاء من تعاليمهم السياسية التى لا تكون مرغوبة أو ضرورية إلا فى ظل ظروفها الخاصة (أعنى تعاليمها «المبسطة») التى تُعد منها الحقيقة السياسية باستمرار، وفى كل مكان (أعنى تعاليمها «السرية» أو خفية الدلالة) لقد أدى ذلك بشتراوس إلى أن يشدد، بوجه عام، على صورة الحوار التى كتب بها أفلاطون، التى «تقول أشياء مختلفة لأناس مختلفين»، والحاجة إلى فهم حججها فى ضوء الوضع الدرامي، والفعل، وتهكم سقراط، الذى كان يجرى حواراً مع أفراد معينين، لا أحد منهم يساويه فى الحكمة<sup>(٣٠)</sup>.

ولم يكن اكتشاف شتراوس للكتابة المبسطة المألوفة للجمهور اختراعاً، وإنما استعادة لظاهرة معروفة جيداً من قبل إن اهتمامه بالمشكلة اليهودية قد أدى به إلى إسبينوزا (المنشئ الفلسفى لكل من الديمقراطية الليبرالية النيابية، والصهيونية

السياسية)، ثم إلى «ابن ميمون» ، الذى يبدو أن إسبينوزا أخذه الممثل للاهوت، ثم إلى الفارابى، الذى نظر إليه ابن ميمون على أنه الثقة الفلسفية العظيمة لعصره، ثم أخيراً إلى أفلاطون وأرسطو، منظوراً إليهما فى ضوء جديد من حيث إنهم أستاذ الفارابى وابن ميمون. (يختلف شتراوس عن باحثين آخرين كثيرين فى أنه يعتقد أن مفكرى العصور الوسطى الذين أخذوا كتباً قدماء بجدية واهتمام على أنهم معلمون فلاسفة، من المحتمل أن يكونوا قد فهموا كتاباتهم أكثر من الباحثين المحدثين الذين لم ينظروا إليها إلا على أنها موضوعات لحب استطلاع تاريخى، والذين رفضوا وجهات نظرهم عن العلاقة بين الفلسفة والمجتمع). لقد رأى الفارابى أن «الحكيم أفلاصون لم يكن يشعر بأنه حر فى أن يكشف العلوم بالنسبة لكل الناس، ويكشف النقاب عنها لهم ولذلك اتبع ممارسة استخدام الرموز، والأكعار ، والغموض، والصعوبة، حتى لا يقع العلم فى أيدي أولئك الذين لا يستحقونه، ويُشوه، أو يقع فى أيدي الشخص الذى لايعرف قيمته، أو يستخدمه بصورة غير مناسبة»<sup>(٣١)</sup> ورأى ابن ميمون، فى مقدمة كتابه «دلالة العائرين» ، أن كتابه يحتوى ، عن قصد ، على تناقضات خفية، لأنه «عندما نتحدث عن مسائل غامضة، لابد أن نخفى بعض الأجزاء ، ونكشف أجزاء أخرى .. ويتطلب ذلك، بالضرورة، أن تسيّر المناقشة على أساس مقدمة معينة، فى حين أن الضرورة تتطلب فى مكان آخر أن تسيّر المناقشة على أساس مقدمة أخرى تناقض المقدمة الأولى ... ومن ثم يستخدم المؤلف حيلة ما لكى يخفيها تماماً»<sup>(٣٢)</sup>. لقد أوضح هؤلاء الكتاب فى لعصور الوسطى أنواع الكتابة ربما لكى يميزوا كل المفكرين الذين لم يعتقدوا أن الحقيقة يمكن أن تُقال لكل شخص بأمان باستمرار»<sup>(٣٣)</sup>.

لماذا مارس بعض الفلاسفة فى العصور الماضية هذه الأنواع الغريبة من التواصل ؟ يرى شتراوس أن «السبب الأكثر وضوحاً، والفتج بصورة كبيرة » هو الاضطهاد ، أى تعرض الفلاسفة للخطر من المجتمع، الذى تطلب من الفلاسفة أن يحموا أنفسهم وقد زاد هذا الخطر، والاستجابة له، فى صنوف الطغيان المعاصرة، أكثر مما ظهر فى المجتمعات الليبرالية المعاصرة<sup>(٣٤)</sup>. ولكن سبباً أقل وضوحاً هو الخطر الذى يتعرض له المجتمع من الفلسفة. فالفلسفة ، من حيث إنها المحاولة المتشددة للشك،

وإحلال المعرفة محل الظن، تعرض المجتمع للخطر، الذى يتطلب أن يسلك أعضاؤه على أساس آراء لا يمكن الشك فيها، ولكنها آراء يمكن الشك فيها بالضرورة ولذلك لابد أن يمارس الفلاسفة المسئولية، واحترام الآراء التى لا يمكن الاستغناء عنها بالنسبة لأغراض عملية وسياسية. ومن الصعب أن يزداد هذا الخطر، والاستجابة له، من الفلسفة بالنسبة للمجتمعات التى تفهم نفسها بأنها تقوم على حقيقة علمية كلية، بل يجب أن يكون أكثر معقولة للعلوم الاجتماعية التى تفهم المجتمعات على أنها تتكون عن طريق أساطير، وقيم تعسفية<sup>(٣٥)</sup>. وثمة سبب آخر للكتابة المسطحة وهو متطلبات التربية، التى يجب أن تبدأ بوجهات النظر الأولية للطلاب، ولا تقودهم نحو الحقيقة إلا «بالتدريج»، وبدون أن تسبب لهم النفور والاشمئزاز<sup>(٣٦)</sup>.

لقد عرف شتراوس أن المرء لا يستطيع أن يبرهن بيقين مطلق على وجود أو عدم وجود الكتابة المبسطة المفهومة للجمهور فى نص معين، وأن الفرض الدجماطيقى لكل منهما ينتج تأويلات تعسفية. والمرء الذى يجب أن يصنع الحكم الأفضل هو الشخص الذى يستطيع أن يقوم بذلك على أساس الدليل فى كل حالة. ولما كان شتراوس يشك فى أن التأويل يمكن رده إلى منهج، ولما كان يعي أن فرضه عرضة لسوء استعمال، فإنه يشير إلى هذا الفرض على أنه ليس «منهجاً» إلا مزحاً إلى حد ما ويبين أن المناهج البديلة للبحث المعاصر لمعالجة تناقضات فى النص (مثل نسبتها إلى تطور المؤلف، وصعوبات نصية، أو إلى سيكولوجيا غير واعية، ناهيك عن نسبتها إلى غموض بسيط، أو التناقضات الملزمة للنصية)، نقول إن ذلك أقل قدرة على أن يحقق اليقين المطلق، أو الاتفاق العام، أو أن يستبعد البراعة الضالة<sup>(٣٧)</sup>.

لقد نظر شتراوس إلى منظوره إلى تاريخ الفلسفة السياسية على أنه مكون حاسم للتربية الليبرالية. وفهم التربية الليبرالية بأنها مجهود للتفلسف عن طريق الاستماع إلى التخاطب بين العقول العظيمة، ومحاولة الحكم عليه، ذلك التخاطب الذى يمكن أن يتم بدراسة الكتب العظيمة، ومن ثم تذكير النفس بالتفوق والعظمة الإنسانية. ويساهم هذا التذكير، بالضرورة، فى خير المجتمع السياسى، ويرعى المسئولية المدنية. وهو ضرورى



وملائم في الديمقراطية الليبرالية بصفة خاصة، التي «بإعطائها الحرية للجميع... تعطى حرية لأولئك الذين يهتمون بالتفوق الإنساني أيضاً»<sup>(٣٨)</sup>.

إن تاريخ الفلسفة السياسية هو، عند شتراوس، تربية على الوعي بالمشكلات الأساسية والدائمة. إن كل ما هو ضروري ليكون هذا التاريخ ممكناً هو فرض، أو افتراض الدوام عن طريق التغير التاريخي لنفس المشكلات الأساسية، الذي أنكره المذهب التاريخي، وليس أي حل معين لها<sup>(٣٩)</sup>. لقد فهم شتراوس أن التاريخ، كما نقله، يساعد في التأكيد على دوام المشكلات الأساسية، وحتى دوام حلول بديلة<sup>(٤٠)</sup>. ويدحض الوعي بدوام هذه المشكلات المذهب التاريخي، وعندما يفهم العقل الإنساني هذه المشكلات بوصفها مشكلات، فإنه يتحرر من القيود التاريخية<sup>(٤١)</sup>. إن الوعي الحقيقي بالمشكلات الأساسية، كما يرى شتراوس، يجعل الفلسفة مشروعة، ويشكلها هي نفسها<sup>(٤٢)</sup>.

### الفلسفة السياسية الحديثة

يشدد شتراوس على دور «ماكيافللي» من حيث إنه منشئ الفلسفة السياسية الحديثة. وعلى الرغم من تكرار التغير الجذري والتنوع الهائل داخل الحداثة، فإن شتراوس أقام وحدة أساسية داخلها أنشأها ماكيافللي، وواصلها أتباعه وتبدو هذه الوحدة سلبية في البداية. إذ رفض المحدثون الفلسفة السياسية الكلاسيكية من حيث إنها غير واقعية، أي من حيث أنها تبلغ نروتها في اليوتوبيات التي يكون تحققها الواقعي ليس ملائماً بالتأكيد إلى حد كبير، وتعتمد على الصدفة التي لا يمكن التحكم فيها<sup>(٤٣)</sup>. وحاول ماكيافللي، والفلسفة السياسية الحديثة، في المقابل، أن يجعلوا التحقق الفعلي للنظام الصحيح ملائماً، وأن يكفلاه، أي أنهما حاولا أن يقهرا الصدفة، ويتغلبا على المعوقات التي وضعتها الطبيعة، وبصفة خاصة الطبيعة البشرية. ولكن لكي يجعلوا الهدف أكثر احتمالاً للتحقق الواقعي، فإنه كان لابد أن يحطا من شأنه أيضاً. وفي حين أن الفلسفة السياسية الكلاسيكية أخضعت السياسة للفضيلة الأخلاقية،

وفضلاً عن ذلك للفضيلة العقلية (من حيث إنها غاية الإنسان، أو كمال النفس الإنسانية التي زودت بها الطبيعة)، فإن ماكيافلي يخضع الفضيلة للسياسة (من حيث إنها فضيلة نافعة من الناحية السياسية) ويجد في الرغبة للمجد بديلاً لا أخلاقياً للأخلاق، ويقدم وجهة نظر للفلسفة من حيث إنها في خدمة أهداف كل البشرية بأسرها<sup>(٤٤)</sup>

لم ينظر شتراوس إلى هذا «المذهب الواقعي» الحديث على أنه اكتشاف حقيقي، أو توسيع للأفق، بل بوصفه، في حقيقة الأمر، تضيقاً للأفق إنه يغفل أن ما يجاوز، أساساً، كل واقع إنساني ممكن أعني: الأزلية، والكل، أو الميول الطبيعية للنفس الإنسانية تجاههما<sup>(٤٥)</sup> لقد فسر شتراوس هذا التضيق المذهل بأنه رد فعل إنساني، ونيل، ومفعم بالروح العامة ضد اللإنسانية (التي تمثلها محاكم التفتيش) التي أنتجت الأهداف العليا بصورة لا محدودة للتراث الكلاسيكي عندما غيرت المسيحية شكله<sup>(٤٦)</sup>. وعلى الرغم، من رد الفعل هذا أو ربما بسببه، فإنه مهم أن ماكيافلي أخذ المسيحية نموذجها الأكثر أهمية لتحويل طريقة الفلسفة ووظيفتها إلى دعاية، و تنوير يحاول أن يضبط المصير العام للفكر الإنساني<sup>(٤٧)</sup>

كما أن الوحدة الأساسية التي ميزها شتراوس في الحداثة - أي المجهود لجعل التحقق الفعلي للنظم الصحيح ملائماً، أو لضمانه - مسئولة، من وجهة نظره، عن تحولات كثيرة تعرضت لها الحداثة. وكما أن فلسفة ماكيافلي السياسية الجديدة حاولت أن تضمن التحقق الفعلي للنظم الصحيح برفض غاية طبيعية للإنسان، فإن العلم الطبيعي الجديد عند بيكون وديكرت حاول أن يكفل التحقق الفعلي للحكمة عن طريق منهج مأمور لا يعتمد على المعقولة الطبيعية لكون<sup>(٤٨)</sup>. وقد حاول هوبز، بصورة مماثلة، أن يكفل التحقق الفعلي للنظم الصحيح على أساس المعرفة العلمية، والتنوير الشعبي، عن طريق استنباط تأويل جديد للقانون الطبيعي من الخوف من الموت العنيف من حيث إنه العاطفة القوية، ومن بدايات الإنسان وليس من عقله وغايته، كما فعل التأويل القديم ويعادل تركيز هوبز الناتج عن السعي وراء السلطة، إلى حد استبعاد حتى نبل حب المجد الذي عرفه ماكيافلي، وصولاً إلى تقليص أبعد للأفق<sup>(٤٩)</sup>

ويرى شتراوس أن لوك أخذ تحول التأكيد هذا - أعنى التحول من الواجبات وغاية الإنسان إلى الحقوق والإنسان بوصفه فرداً - إلى أُنعد ، عن طريق تحرير الاكتساب المنتج بوصفه العلاج لشح الطبيعة<sup>(٥٠)</sup>. أما روسو، فعلى الرغم من، أو بالأحرى ، بسبب مجهوداته للعودة إلى الطبيعة واستعادة كرامة الفضيلة، فقد ذهب أبعد من ذلك، وتصور الإرادة العامة بأنها الضامن للعدالة التي تلجأ إلى قانون طبيعي زائد عن الحاجة تماماً<sup>(٥١)</sup>. وقد حاولت فلسفة التاريخ عند كانط وهيجل وماركس أن تبين بوضوح أن التحقق الفعلي للنظم الصحيح نتاج ثانوى ضرورى للصراع الجدلى لعواطف أنانية فى العملية التاريخية<sup>(٥٢)</sup>. وأخيراً ، حتى نيتشه كان يشبه ماركس فى الزعم بأن الاستبصار النهائى يفتح الطريق للتحقق الفعلى للمثال النهائى الذى تميزه غاية قاعدة الصدفة، على الرغم من أنه أكد أن مجيئها هو مسألة اختيار وليس مسألة ضرورة<sup>(٥٣)</sup>.

ويبدو أن شتراوس ينظر إلى هذه التحولات المتتالية بطريقة يقتضيها المجهود الأسمى المستحيل لضمان التحقق الفعلى للنظام الصحيح. يبدو أنه ينظر إلى الحداثة على أنها نوع من التقدم الضرورى فى الاتساق، أو فى الفهم الأكثر كمالاً لضمامين لمبدأ الحديث الأسمى - بالإضافة إلى انقراض تابع، أو تحطيم لتراث الحضارة الغربية ما قبل الحديث<sup>(٥٤)</sup>.

ومع ذلك ، فإن تفسير شتراوس لتاريخ الفلسفة السياسية الحديثة أكثر تركيبياً من تقدم بسيط ، وأحدى الاتجاه ، أو انحراف بعيد عن الفهم الكلاسيكى. وكانت هناك محاولات للعودة إلى الفكر ما قبل الحديث على الأقل فى لحظتين حاسمتين. ومع ذلك أفضت «هذه المحاولات ، عن وعى أو عن غير وعى، إلى صورة للحداثة أكثر راديكالية»<sup>(٥٥)</sup>. لقد بدأت أزمة لحق الطبيعى الحديث بروسو، وحاولت أن تستمد معايير من التاريخ وليس من الطبيعة، وقد مهدت هذه الأزمة الطريق للأزمة الثانية، أو الحالية للحداثة، التى بدأها نيتشه، وشكت فى كل المحاولات لكى تستمد معايير دائمة من التاريخ. وتتميز كلتا الأزمتين بانتقادات الفكر الحديث السابق الانفعالية، والقوية ، تلك

الانتقادات التي يبدو أن شتراوس يتفق معها بوجه عام. ويرى شتراوس أننا لا نستطيع أن نعود إلى الصور الأولى للفكر الحديث 'لأننا' «لا نستطيع أن نستبعد، أو ننسى نقد نيتشه للعقلانية الحديثة، أو نقده للإيمان الحديث»، ويضيف أن هذا هو «السبب الأكثر عمقاً» للأزمة الحالية<sup>(٥٦)</sup>. وعلى نحو مماثل، ينظر شتراوس إلى المذهب التاريخي الأكثر راديكالية، أعنى فكر هيدجر، على أنه بلوغ الذروة، و«الوعي الذاتي الأقصى» للفكر الحديث<sup>(٥٧)</sup>.

ويبدو أن عناصر معينة في تفسير شتراوس لتاريخ الفلسفة السياسية الحديثة (مثل الإحساس بنوع من التقدم الضروري، وردّ نتائج عملية عميقة إلى حجج نظرية عميقة، والطريقة التي تتحول بها صنوف من العودة المحتومة إلى صنوف من التقدم، وكذلك بلوغ الذروة في النهاية) تشرح، وتخطط، أو تفترض ما يسمى في حالة أي شخص آخر في الغالب فلسفته عن التاريخ<sup>(٥٨)</sup>. ومع ذلك، ليس تفسير شتراوس بعيداً عن بيان ضرورة التحقق الفعلي للنظام الصحيح فحسب، بل إن نوع الضرورة التي يبعث عليها لا ينطبق إلا على الحداثة وليس على التاريخ الإنساني من حيث هو كذلك، طالما أن مقدمات الحداثة تظل بدون شك فيها

ومع ذلك، يبدأ تفسير شتراوس لتاريخ الفلسفة السياسية، وينتهي بما يُسمى بنقاط تتمتع بامتيازات معينة لقد نظرت لفلسفة السياسة الكلاسيكية إلى السياسة «بجدة ومباشرة ليس لهما مثيل على الإطلاق» لأنها «تتنمى إلى اللحظة الخصبة عندما اهتزت كل التقاليد السياسية، ولم يكن هناك تراث للفلسفة السياسية في الوجود بعد»، وعلى نحو مماثل، فإن الفهم الحقيقي للفلسفة السياسية في الماضي ضروري في عصرنا، «وقد يقال إنه من الممكن عن طريق كل التقاليد، لأن أزمة عصرنا قد يكون لها ميزة عارضة وهي أنها تمكننا من أن نفهم بطريقة غير تقليدية، أو جديدة ما لا نفهمه، حتى الآن، إلا بطريقة تقليدية أو مشتقة»<sup>(٥٩)</sup>.

ويجبرنا مذهب هيدجر التاريخي الراديكالي، كما يرى شتراوس، على أن ننظر إلى المقدمات الأولية للفلسفة من جديد، ويفتح، عن طريق استئصال التراث، لإمكان

لاستعادة حقيقة الفلسفة الكلاسيكية (٦) إن دراسة شتراوس للحدث قد مكنته من أن يحاول هذه الاستعادة للفلسفة السياسية الكلاسيكية ، أى مكنته من أن ينظر إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية كما تنظر هي إلى نفسها ، ولم يعد ينظر إليها من خلال عدسات الفلسفة السياسية الحديثة.

### الفلسفة السياسية القديمة والوسيلة

كلما تقدم شتراوس فى كشف الفهم الذاتى الأصيل للفلاسفة قبل المحدثين، فإنه «يميل» إلى حكم مؤداه أن الحكمة الإنسانية، أو الحكمة السياسية للمفكرين القدماء ، وبصفة خاصة السقراطيين، تفوق أياً من البدائل الحديثة المتنوعة بصورة حاسمة ولا يعنى هذا أن شتراوس ربط مصيره ، ببساطة بالقدماء - أو بتلاميذهم فى العصور الوسطى ومن الفضائل البارزة التى وجدها شتراوس مستوحاة من سقراط فى المذهب العقلى القديم والوسيط صراحته، وتمسكه بالاهتمام برؤى أساسية بديلة - ولا يشمل ذلك فحسب المواقف لفلسفية اللاأدرية القديمة بل مزاعم الإلهام الإلهى الذى قدمه الشعراء اليونان ورُسل الكتاب المقدس بطرق مختلفة وإلى جانب ذلك، لم بتوقف شتراوس ، على الإطلاق ، عن أن تتحداه ، دراساته المتكررة لكل من المواقف الحديثة الأساسية بعمق، وبصورة مثمرة ومع ذلك ، فإن هذا التفكير من جديد يؤكد حكمه الأساسى باستمرار

ما هى العناصر الأساسية فى الرؤية الأسمى التى أحيها شتراوس من الكتب القديمة ؟ يعتبر شتراوس نفسه، مثل شيشرون، «شاكاً» أفلاطونياً ، أو سقراطياً والشك هو الكلمة السقراطية بالنسبة للبحث انظر محاوره جورجياس لأفلاطون فقرة ٤٧٨ ، ومحاوره القوانين لأفلاطون فقرة ٦٣٦ ، وتبدير المنزل (الاقتصاد لأكسينوفون الكتاب السادس ١٢). إن شك سقراط طريقة للحياة مخصصة للبحث فى المسائل الأكثر شمولاً فيما يخص الموقف الإنسانى هذا البحث المستمر لا يكون ضرورياً، أو معقولاً إذا عرفنا الحقيقة الخاصة بالموقف الإنسانى من قبل بصورة كافية. وقد فهم

شترأوس فلسفة أفلاطون، أو سقراط السياسية بأنها تنشأ من وعى عميق بالجهل، ليس فيما يخص الميتافيزيقا، والكسمولوجيا فحسب، وإنما فيم يخص الخير الإنسانى أيضاً لقد زعم أنه برهن ، من سنة النصوص الكلاسيكية، على أن نيتشه، وهيدجر كانا مخطئين فى تأكيداتهما عن دجماطيقية المذهب العقلى وتفسيره للوجود. وبينما يكون صحيحاً أن المذهب العقلى، فى صورته الأصلية ، يكشف طبيعة ثابتة لا تتغير فى الوجود الإنسانى، ويمكن أن يستنبط منها مبادئ الحق الثابتة، فإنه ليس صحيحاً أن المذهب العقلى الأسمى يؤسس هذا الاكتشاف على فرض دجماطيقى يقول إن «ما هو كائن» يعنى «ما يكون باستمرار» ، أو أن «ما هو معقول» يعنى «موضوعاً» أو «ما يمكن التنبؤ به» . «لقد كان سقراط بعيداً عن أن يلتزم بكسمولوجيا محددة مؤداها أن معرفته هى معرفة الجهل. فمعرفة الجهل ليست جهلاً إنها معرفة الطابع المحير للحقيقة، أعنى للكل ومن ثم ينظر سقراط إلى الإنسان على ضوء الطابع الغامض للكل»<sup>(٦١)</sup>

مع إن العقلانية السقراطية «تتميز بالرفض النبيل، إن لم يكن الصارم، للخضوع» «لسحر الرهبة الوضيعة» ، الذى يُعتقد أن هذا الوعى بالغموض هو الذى يحث عليه إن معرفة أننا موضوعون فى كلٍّ محير ، أو غامض هى معرفة شىء ذى أهمية عن الموقف الإنسانى، وحتى عن الكل إن معرفة الجهل يمكن أن تكون، بهذا المعنى، وهى بالنسبة لسقراط بالتأكيد ، الأساس الصلب لاكتشاف خصب للعناصر الدائمة فى الظرف الإنسانى. إن الاكتشاف يجرى المسائل، أو المشكلات الأزلية التى لا تتوقف مطلقاً عن أن تحدد الحياة الإنسانية، وتحركها. لقد أكد سقراط، كما يفهمه شترأوس «أننا نألف موقف الإنسان من حيث إنه إنسان بصورة أكبر مما نألف العلل القصوى لهذا الموقف كما أننا قد نقول إنه نظر إلى الإنسان على هدى الأفكار الثابتة، أعنى على هدى المشكلات الأساسية والدائمة»<sup>(٦٢)</sup> ومن بين الأفكار والمشكلات الثابتة التى تبرز مشكلة طبيعة العداة (أعنى الخير العام) - وهى مسألة أصبحت عميقة، وأكثر إرباكاً وحيرة عن طريق الإجابات المناقضة التى تقدمها قوانين ، أنظمة الحكم السياسية المتنوعة، سواء أكانت هذه القوانين إنسانية أم إلهية. إن مسألة العدالة لها

الأسبقية ، لأن العدالة، أو القانون تظهر المعيار الأسمى للحكم على ما ينبغي فعله، أى ما هى الطريقة الصحيحة للحياة، بالنسبة للأفراد، والعائلات ، والمجتمعات السياسية<sup>(٦٣)</sup>.

بميز شتراوس ، بحدّة، ما يسميه بالمذهب الشكى «المثير» (أعنى الفقير، والتواقي)، أو «الباحث» (أى الفاحص ، والباحث) عند السقراطيين، يميزه عن المذهب الشكى «الدجماطيقى»، أو المطلق بصورة كبيرة، الذى أدخله ديكرت، والعلم الحديث، والأبستمولوجيا. فالوعى السقراطى بالجهل لا يستلزم أنه لا يمكن معرفه «العالم الحقيقى»، أو «الأشياء فى ذاتها»، وأننا لا نستطيع، بالتالى، أن نعرف سوى عالم «ظاهرى». إن المذهب الشكى السقراطى لا يتضمن شكاً جذرياً (من حيث إنه يقابل الارتباب) فى الحس المشترك، لأنه لا يفترض أن بيان العالم المعطى فى إدراكنا الحسى، والبحث العقلى، هو بناء غير واع لأذهاننا، وأن «المعرفة» الصحيحة (أى العلم) لا تكون ممكنة إلا على أساس بناءات واعية، أو «مبدعة» بصورة واعية إن ما يعنيه المذهب الشكى السقراطى هو أننا نمتلك استبصاراً، بيد أنه استبصار ناقص، فى «الطبائع» ، أعنى أنواع الأشياء، أو «أفكار» عنها، من حيث إنها تُدرك عن طريق الحواس، ويتم التعبير عنها بالكلام العادى ونحن نفهم، ولا نفهم إلا بصورة خافتة، الكل الذى تبينه هذه الطبائع بوصفها أجزاء. وهكذا، بينما نستطيع أن نصنع تقدماً ما فى معرفتنا بالطبيعة بوصفها كلاً، فإن معرفتنا تبقى ، بهذا المعنى الشامل، موضع خلاف إلى حد كبير. وفضلاً عن ذلك، يبدو ، بصورة غير متوقعة، أن التأمل الكسمولوجى، أو السيكلوجى يمكن أن يقرر بنفسه ، بصورة غير محدودة ، المسألة الأكثر أهمية وإلحاحاً وهى: عما إذا كان العقل الإنسانى وحده هو الذى يستطيع أن يحكم حياتنا، أو عما إذا كان الله، أو الآلهة ، الذى يكشف عنها الكتاب المقدس أو الشعراء موجودة - وتتطلب منا ، بالتالى، أن نتبع قوانينها، ونلتمس منها الضوء بورع<sup>(٦٤)</sup>

ومع ذلك ، فإن حيرتنا لا يمكن أن نحلها بإنحائنا ، ببساطة، للسلطات الدينية، كما بين أفلاطون ، بوضوح، عن طريق تفسيره لمواجهة سقراط مع حكمة دافى، وكما يشير ابن ميمون عن طريق عنوان كتابه الرئيسى «دلالة الحائرين»، لأن تصريحات،

وحتى أوامر هذه السلطات - لنفرض أنها تُنقل في حكم، أو كتب مقدسة، أو أبيات شعرية - غامضة إلى حد ما؛ أى أنها تحتاج إلى تأويل إنسانى، ومفسرون رسميون مختلفون. وما هو أسوأ ، أن هناك صنوفاً من الآلهة الخاصة بصورة متبادلة، أو لا أدرية على الأقل، أو لاهة مزعومة، وقوانين إلهية مشروعة، وليست الصراعات بين السلطات الإلهية المختلفة خلافاً «لاهوتية» فحسب ، لأنها فى الوقت نفسه صراعات بين مذاهب ، أو أنظمة حكم سياسية - أخلاقية متنافسة، مع تصوراتها المتصارعة عن العدالة، والطريقة الصحيحة للحياة إن الآلهة المتنوعة، أو المزعومة، تقوم بوصفها الضامن والمؤيد لتأويلات متنوعة للعدالة، أو الطريق الصحيح ومن ثم، فإن السؤال «اللاهوتى» (عما إذا كانت صنوف من الآلهة موجودة، وم هى التى توجد) هو، كما يصر إسبينوزا، الذى يصف السؤال اللاهوتى - السياسى بصورة أكثر ملاءمة ؛ لأن السؤال اللاهوتى جزء من مسألة العدالة أو يتشابك معها <sup>(٦٥)</sup>.

إن الدليل المخجل عن الاختلافات الأخلاقية التى لا تقبل المصالحة من الناحية الظاهرية بين أنظمة الحكم السياسية المتنوعة، وتلازم الأوامر الإلهية التى حركت أسلاف سقراط العقليين على خط التفكير لذى أدى بهم إلى النتيجة التى تذهب إلى أن كل لمزاعم المدنية ، أو الشعبية عن الآلهة، والعدالة ، والنبل هى آراء خيالية، أو مخرعة، أو «اتفاقية» فقط. ويستنتج شتراوس، من الدليل الناقص المتاح، أن معظم الفلاسفة ، والسوفسطائيين بصرف النظر عن سقراط ، (والاستثناء البارز هو ثيوكديديس Thucydides) مالوا إلى أن يزيحوا عن الماضى خطب المواطنين والسياسيين الصائبة والمتناقضة من الناحية الظاهرية لكى يدرسوها، بدلاً من أن يدرسوا أفعالهم، لاسيما الأفعال التى تؤسس عن طريقها النظم السياسية. وقد برهنوا ، فى هذا الضوء، على أنه يمكن تحليل كل «جماعة» سياسية إلى أولئك (أعنى الأكثرية أو الأقلية) الذين يستغلون عن طريق الحكم، وأولئك الذين يُستغلون عن طريق كونهم محكومين. وهذه الحالة الكلية من الصراع، والهيمنة نتيجة ضرورية لطبيعة صنوف الخير، أو اللذات التى يتعقبها الناس عن طريق المجتمع السياسى إن من ماهية صنوف الخير هذه إما أن تكون نادرة (مثل الرفاهية المادية)، أو تمتع المشاركة فيها



(مثل الترقية المدنية لصنوف الخير المحبوبة)، أو كلاهما (مثل المجد). وإذا نظر المرء من هذا التحليل للأعمال ، وتحليل الأهداف التى تتجلى فى الأعمال. راجعاً إلى الخطب الصائبة، أو المعتقدات - أعنى ناظراً إلى وجود «خير عام» ، ونبل الأخوة المدنية، والتضحية ، أو خدمة المجتمع (والجزاءات الإلهية عليها)، فإن هذه الآراء الأخيرة تبدو أن تكون، ببساطة ، الأوهم التى يفش عن طريقها الناس المستغلين عن قصد، أو عن غير قصد، ويهدون إحساسهم المخادع بالحزى والعار<sup>(٦٦)</sup>

وقد يستنتج السوفسطائيون وتلاميذهم الطيعون من هذا كله أن الحياة الأقصر أعنى الحياة الأكثر بهجة ومتعة، توجد فى إخلاص باسل لنافسة سياسية ذات بصيرة ، مخادعة، وقاسية. بيد أن المفكرين السابقين عى سقراط الأكثر إتقاناً ودقة، الفلاسفة الحقيقيين، قد بينوا أنه طالما أن المرء يبقى مشاركاً فى ميدان السياسة، فإنه يقع فى قلق لا ينتهى، أعنى أنه يقع فى اعتماد جذرى عى أعضاء كثيرين من المؤيدين، وأرائهم المضلة التى يتم التعبير عنها بالشرف والخزى. إن اللذة الوحيدة المكتفية بذاتها هى لذة التفكير والمعرفة. ومن ثم فإن الحياة الأفضل بالطبيعة، من حيث إنها تقابل الاتفاق أو الخيال، هى حياة الفليسوف ، الذى يعيش مع أصدقاء قلة متقاربين فى المراج و لتفكير من حيث إنهم أشخاص متطفلون أكثر أو أقل ضرراً على حافة المجتمع<sup>(٦٧)</sup>.

لقد خصص شتراوس جزءاً كبيراً من كتاباته لفحص تراث «ماقبل سقراط» هذا، أو التراث «الأبيقورى» ؛ لأنه كان مقتنعاً بأنه لا يمكن فهم فلسفة سقراط السياسية إلا إذا تم النظر إليها على أنها نتاج تمرد شاك ضد كل من النقد التقليدى الموثوق به وهذا النقد الفلسفى، اللاسياسى، الأصلى، لتلك السلطات. ويصف سقراط منظوره الجديد هذا بأنه «اتجاه إلى الخطب» ، أو بأنه ممارسة «صنوف من الجدل»، فن الجدل الودود . إن طريقته ، كما يبينها أكسينوفان وفلاطون، هى الاهتمام، بعناية، بالحجج الصائبة التى يقدمها مواطنون نشطون، ومشعلون، من أنواع مختلفة - كم يقدمها نقادهم، السوفسطائيون وأتباعهم ويختبر سقراط هذه الحجج بأن يدخلها فى نقاش بعضها مع بعض، أعنى عن طريق استجوابها، أى عن طريق بيان مضاهايتها الكاملة

والخفية. (وتملأ الفطنة، لا أن نتحدث عن الاعتبارات الأخرى ، أنه لا يسير في هذا البحث باستمرار مع المواطنين أنفسهم، بل مع «الأكثر ذكاء من بين أبنائهم الأكثر تفتحاً من الساحة العقلية» إن محادثاته تكشف عن أنه يجب فهم أفعال الناس على هدى المعنى الذى تقدمه لها الآراء والأقوال. وعلى هذا الهدى، أصبحت الأفعال العنيفة التى ركز عليها السوفسطائيون السابقون على سقراط، أو الفلاسفة، أقل حسماً. وإلى جانب ذلك، حتى إذا شدد المرء تماماً على ما يقوله الناس، حتى إذا قبل المرء، بصورة مؤقتة ، التركيز على الفلاسفة السابقين على سقراط، فإنه يجد أن ما تفعله الموجودات الإنسانية بالفعل، أى الطريقة التى يعيشون بها معاً بالفعل، ليس كما يزعم الفلاسفة السابقون على سقراط (٦٨).

إن الحياة السياسية، مأخوذة بوصفها كلاً تدل على ميسر طبيعى عند الإنسان إلى أن يعيش مع غيره، والحاجة إلى المشاركة فى الحياة مع الآخرين، والعطف المتبادل والمشاركة الوجدانية، واهتمام يشير إلى خير طبيعى عام مشترك. ولا يمكن تفسير هذا الدليل على أساس حسب أناني بصورة كافية، وفضلاً عن ذلك، وطالما أن ميل الإنسان إلى أن يعيش مع غيره يعبر عن نفسه، أولاً وقبل كل شيء ، فى قول عقلى بصورة ممكنة، فإنه يكون ، أيضاً، أكثر ثراء من الغريزة فى خلية النحل، أو فى غريزة القطيع. ولهذا السبب يظل ميل الإنسان إلى أن يعيش مع غيره أمراً غامضاً بصورة عميقة بالطبع : فسقراط بعيد عن الاستهانة بوجود المنافسة الإنسانية بصورة خاصة، وغير المقيدة بصفة خاصة، على السمو، والمكانة وعلى الرغم من البريق خلال حتى هذه الظلمة، فى الأقوال التى يعبر الناس بواسطتها عن أسباب أفعالهم ، فإنه يميز أبعاداً للسياسة أكثر سموً ، وأهمية، إن لم تكن هشة بصورة كبيرة (٦٩).

وحتى فى صنوف الصراع مع الضرورة الاقتصادية، والعسكرية التى تستغرق كثيراً من جدول الأعمال السياسية، يبين الناس وعياً بقيود مقدسة على ما قد يقومون به للآخرين ، ولأنفسهم لكى يتغلبوا على الخطر والندرة. وقد تنتهك هذه الحدود فى الغالب، لكن الواقعة المحض هى أن الخزي، والمحاولات المتكررة، التى نلازم هذه

الانتهاكات، علامة على كبح طبيعى فى الموجودات الإنسانية وما هو أكثر ، أن الناس لا يعجبون بالنجاح فى توسيع المصالح الدنيوية فحسب، وإنما يعجبون، أيضاً، بصفات معينة للقلب والعقل تنتشر فى تحقيق هذه النتائج المفيدة لكن يُنظر إليها أيضاً على أنها تجاوز هذه النتائج. وعندما يحاول الناس أن يطوروا هذه الصفات من حيث إنها غايات، وليست بوصفها وسائل فقط، فإنهم يجاوزون مكونات السعادة بالمعنى الأولى. إنهم يتوقعون إلى فراغ يعطى الفرصة لأعمال السلام النسل، ولاهتمامات جميلة، أو رفيقة. إنهم لا يبجلون حرب الأبطال ، ومانحى الهبات فحسب، بل هم رجال أيضاً - مثل الشعراء- يبدو أنهم يستطيعون أن يقدموا مضموناً لهذا الطموح (٧).

وليس صحيحاً أن أنظمة الحكم المختلفة ، واتفاق مواصفاتها العينية مع الحدود المذكورة آنفاً، وسمات الشخصية ، والفراغ النبيل، متناقضة بصورة لا تقبل المصالحة كما كان يقول النقاد قبل سقراط . وعندما توضع الآراء المؤثوق بها فى مواجهة جدلية، فإن بعضها يبدو ضيقاً ، وضحلاً باعتراف الجميع ، وأقل اتساقاً من الأخرى، وبعضها تجاوز نفسها بالتاكيد، أو يمكن أن يُنظر إليها على أنها تكمل بعضها بعضاً. ومن ثم يستطيع المرء أن يشرع فى تمييز نظام هرمى للفضائل ، وتأويلات كل فضيلة ، صاعداً من الشجاعة، أو فضائل الحرب، ماراً بالاعتدال والكرم، حتى يصل إلى الرعاية ذات الذوق السليم للفنون، والزهر، والفطنة اللطيفة، وقول الصدق، والصداقة. ويعطى هذا التنظيم البارز للفضائل، فى تعبيره المدنى، اتجاهاً أكثر وضوحاً ، وثراء ، للتربية العامة، ومن ثم للعدالة، أو الخير العام - مفهوماً بالتالى بأنه الاهتمام بصحة النفوس، بالإضافة إلى رفاهية الجماعات، أعنى رفاهية المواطنين. يكتشف الجدل السقراطى أن ما «هو صحيح بالطبيعة» أو فى كل الأزمنة والأماكن، لا يظهر بوصفه مجموعة من قواعد، أو قوانين كلية (كما كان يوصف من قبل بأنه «قانون طبيعى» أو بأنه «الأمر المطلق»)، وإنما يظهر ، بالأحرى، بوصفه ترتيباً طبقياً لأهداف تكمن فى صفات السلوك، وفى صنوف البهجة ، أو الرضا، التى توجد فى ممارسة هذه الصفات (٧١).

ويكشف البحث الكامل، والملائم لهذه الصفات ، وصنوف البهجة عن الأساس الطبيعي، وقوة العدالة والنبيل ، في القلب الإنساني - ويسمح لنا، بالتالي، أن نرى بوضوح ليس له مثيل جوانب ذلك الأساس الطبيعي، والقوة التي هي بحق، وبصورة مشروعة، (من كل وجهة من وجهات النظر) مصادر الدهشة والحيرة. إن الفضيلة ، أو الأخلاق ، تتلألأ في الخارج في نبلها عندما تتضمن التضحية بالذات، إنه هذا البعد التراجمي للفضيلة الذي يحدث على الإيمان بتدعيم إلهي، أو معرفة إلهية ويبرهن عليه ، بصورة أكثر وضوحاً من أي شيء آخر في التجربة الإنسانية، ومع ذلك فإن هذا الإحياء الخالص بالألوهية التي تعادل، البطولة إلى حد ما، يدل على الواقعة التي تذهب إلى أن الفضيلة يُنظر إليها أيضاً، في التحليل النهائي ، بيقين أكبر، وإصرار أكبر، على أنها شيء يجب أن يكون خيراً بالنسبة للشخص الذي يمتلكها، بوصفها تقبض على مفتاح السعادة الشخصية، والإنجاز الشخصي : فكيف ينسجم هذان الجانبان المتناقضان من الفضيلة<sup>(٧٢)</sup>؟ ما هي بالضبط أسس المسؤولية الإنسانية، والإثم، والعقاب ، والمدح واللام، بافتراض أنه يمكن بيان أن هذه الفضيلة نوع من المعرفة<sup>(٧٣)</sup>، أو تتطلب نوعاً من المعرفة ؟ تكشف صنوف الحيرة والارتباك هذه وغيرها، عندما يتبين للأشخاص العقلاء المزودين بقوة النفس حقيقة الأمر، أن فضائل الفجر المدنية غير كاملة في ذاتها. إن الحياة الأخلاقية أو الورعة، عندما تؤخذ بجد واهتمام وككل، تجاوز نفسها في نقائصها وعيوبها العقلية، إلى حياة أكثر يقظة، وعاقلة بصورة متشددة - أعني إلى حياة فلسفية، كذلك التي عاشها سقراط. وبمعنى آخر، بلغت فلسفة سقراط السياسية ذروتها في الدفاع عن الحياة الفلسفية . ومع ذلك، فإن الحياة الفلسفية لم تعد، من ثم، الوجود الهامشي من الناحية الاجتماعية لمفكرين يزدرون السياسة، بل هي الحياة التي تُكرس للفحص المسئول ، من الناحية السياسية للآراء المدنية، بالإضافة إلى الآراء الفلسفية، لأن تفلسف سقراط السياسي يعمق المدنيته عن طريق إجبار الحياة المدنية على أن تصبح أكثر وعياً بذاتها فيما يخص جلالها الخاص - ولكن فيما يخص، أيضاً، عدم كفايتها الخاصة، أو اتجاهها المقيد إلى الفلسفة<sup>(٧٤)</sup>.

إذا تمسكنا بالفلسفة بهذه الطريقة من حيث إنها الذروة المدهشة للوجود الإنسانى ، فإنه من واجب الفيلسوف السياسى أن يوضح بصورة عينية أكبر مما كان من قبل، الطبيعة الدقيقة للطريقة الحقيقية الفلسفية للحياة، من حيث إنها تقابل الطريقة المزيفة لها ومع ذلك، فإن هذا يقدم سبباً آخر لماذا يكون بحث السفسطة، والهجوم عليها - فى صورها الاسمى، والأكثر تعرجاً، والأكثر ابتذالاً أيضاً - موضوعاً دراسياً، ومتفشيئاً للمحاورات الأفلاطونية. ويترجم شتراوس هذا الموضوع الأفلاطونى الرئيسى إلى ألفاظ معاصرة عن طريق التأكيد على الفجوة الهائلة بين الفيلسوف الحقيقى، و«العقلى» الحديث - الذى يوضع فى المنزلة تحت السوفسطائى القديم بصورة محوطة فبالعقلى، أو السوفسطائى، من حيث إنه يناقص الفيلسوف يهتم «بالحكمة، ليس من أجل ذاتها ... بل من أجل الشرف، أو المكانة التى تلازم لحكمة». ويستمد شتراوس من ذلك النتيجة المربكة التى تذهب إلى أنه بينما هناك كثيرون يمتلكون تجربة ما، أو تذوقاً لحب الحقيقة، فإن الفلاسفة الحقيقين، أعنى الأشخاص الذين يستهلكهم هذا الحب «نادرون إلى حد كبير» ، حتى إنه يكون جزءاً من الحظ السعيد إذا كان هناك شخص واحد فعال فى عصره (٧٥).

ليس الدفاع - الذى هو فى الوقت نفسه تحديداً دقيقاً - للطريقة الفلسفية للحياة بالتأكيد سوى ذروة التراث السقراطى للتفلسف السياسى. ينشأ هذا الدفاع من تأمل شامل لخير المجتمع كله، ويحدث عليه بالتالى ولا شك ، طالما أن الكلاسيكيين يهتمون، من جهة، بالكلام (أعنى اللوجوس، أو البرهان) عن العدالة، ولكن أيضاً على أساس ملاحظات دهيقة للحياة السياسية، فإنهم يبرهنون على أن الظاهرة الاجتماعية الأساسية هى، فى الميدان السياسى، معارضة أولئك الذين يدلون برأيهم فى وضع أهداف المجتمع العيا - أعنى فى تحديد طريقة المجتمع فى الحياة، وما الذى تبجله هذه الحياة ولا يعنى ذلك أن السقراطيين يفترضون أن النزاعات السياسية الأساسية لا تُمارس إلا فى كلمات . لأن سقراط أخذ ما هو محل نزاع فى حجة مدنية بجد وأهمية ، فإنه علم الناس تقدير الدور الذى يلعبه الانفعال، والعنف ، وتهديد العنف. ويقدر ما يتم حسم النزاع الأساسى فى كل مجتمع، ينشأ نظام الحكم ويعنى نظام الحكم ،

فضلاً عن ذلك، نوع الوجود الإنسانى الذى يحكم، ويُنظر إليه على أنه يمثل طريقة مميزة للحياة ويمتلك الحق فى أن يفرض، عن طريق الإكراه، وعن طريق تحديد مصدر من سلطة، هذه الطريقة للحياة. وتحدد السياسة، بهذا المعنى الأسمى، طابع المجتمع أكثر من أى عنصر آخر، ومن ثم يكون العلم السياسى العلم لاجتماعى المعماري حتى إذا لم يفعل المجتمع «الليبرالى»، الذى يسمح للميدان الخاص، والسوق أن يتفوقا، إلى حد ما، على الميدان السياسى، إلا عن طريق دستور سياسى محدد يُشيد عن طريق قرار سياسى إن السؤال الإنسانى المحورى هو، بالتالى ما هو نظام الحكم الأفضل بالنسبة لمجتمع معين؟ والرد على هذا التساؤل يعتمد على نوع من الرد على السؤال الأكثر عمومية وهو ما هو نظام الحكم الأفضل ببساطة - أعنى ما هو المعيار<sup>(٧٦)</sup> ؟

إذا عاش الفيلسوف السياسى الحياة الأفضل، لأنه يفهم، إلى حد كبير، الموقف الإنسانى المعضل كله - أعنى إذا كان الفيلسوف هو الأكثر حصانة لإغراءات المال، والمجد، والسلطان، بسبب الاهتمام الوحيد بتعقب المعرفة - فإنه ينجم عن ذلك أن نظام الحكم الأفضل هو الذى يحكم فيه الفيلسوف السياسى، ويحدد لكل شخص ما هو أفضل، أو ما هو مناسب. بيد أن «نظام الحكم الأفضل» هذا يحتوى على مفارقة إلى حد كبير فكما يبين شتراوس فى فصله عن أفلاطون فى هذا الكتاب إن محاوره «الجمهورية» تعلم لماذا يكون حكم الفلاسفة ضرورياً بصورة ملحة، ولماذا يكون - حالما يتم التفكير فيه بالفعل - مستحيلاً أو خلفاً بصورة واضحة. إن حياة الفيلسوف السياسى هى حياة التساؤل القاسية، والبحث المتأنى، وانفصال كلى عن ذاته الخاصة من أجل الحقيقة الكلية. إن حياة السياسى تتطلب إجابات مباشرة، وإخلاصاً نبيلاً للفعل الذى يولد نتائج، وتعلقاً ووداً بشعبه، ومعرفة حميمة به، وثمة نوعان متميزان من الناس، وطريقتان مختلفتان للحياة - فكل شخص يستطيع أن يتعلم، أو يستفيد من الآخر، ولكنهما يظلان منقسمين عن طريق هوة، ويتشاحن بعضهما مع بعض. لأن تساؤلات الفيلسوف، وشكوكه، وانفصاله، تميل فى ذاتها إلى أن تزيج الروابط المألوفة، والانفعالية التى تربط أى مجتمع سليم معاً، وتجعلها تتآكل. ومن ثم فإن التعاليم

العملية العظيمة لمحاورة «الجمهورية» كما يؤولها شتروس ، هي درس عن حدود ما نستطيع أن نأمله من السياسة بصورة معقولة - فضلاً عن أنها درس عن القيود على الفلسفة السياسية . لا يمكن أن يكون هناك ببساطة ، على الإطلاق، مجتمع عقلي أو مستتير، تسود فيه المعرفة، التي نحل محل الظن المحض والعادة. ولا يمكن أن تكون هناك حرية للتعبير بالنسبة للفيلسوف على الإطلاق. ومن ثم لابد أن يتفلسف الفيلسوف الحكيم من الناحية السياسية. إنه لابد أن يتعلم كيف يستخدم البلاغة، الشفوية والمكتوبة، لكي يمارس تساؤله الحر، ويصل إلى فلاسفة ممكنين بطريقة غير مزعجة، أو حتى خفية. بيد أن تعلقه الطبيعي بأقرانه، بالإضافة إلى معرفته باعتماده على المجتمع يفرض عليه، في الوقت نفسه، إزامات مدنية مركبة وإضافية إنه يجب على الفيلسوف أن يحترم منظور مجتمعه التقليدي الخاص، ومنظور المجتمعات الأخرى<sup>(٧٧)</sup>. حتى عندما يحاول أن ينقدها، ويوسعها بصورة بناءة.

إن النتيجة العملية هي أن نظام الحكم الذي يفضلته التراث السقراطي من حيث إنه الأفضل من الناحية العملية، أو من حيث إنه المرشد للفعل ، هو نظام جمهوري «مختلط» ، يمين إلى الأرستقراطية عندما يكون ممكناً. وتقدم محاورة «القوانين» لأفلاطون، وكتاب «السياسة» لأرسطو النماذج لكيف يسلك الفيلسوف السياسي بوصفه فاصلاً في النزاع ، أعني محاولاً أن يفصل في الدعاوى المتناقضة للأغلبية الفقيرة، والأقلية الغنية، أو «يخلطها» أعني دعاوى الأسر الملكية أو النبيلة، وأسر الصناع، والجنود ، والتجار، والعمال، والبحارة، والفلاحين. والهدف هو إيجاد طرق قد تساهم بها الطبقات المتنوعة، أو الأحزاب المتنوعة، في المسؤولية السياسية لكي تظهر الفضائل المحددة، وتكبح الرذائل المحددة، لكل منها. مع إن السقراطي يتكلم من منظور يزدرى كل المزاعم الأساسية للحكم. إنه يؤثر «النبلاء» الحقيقيين، أو الأرستقراطيين، أو القلة بين المتعلمين الذين يحاولون ، بحق ، أن يكرسوا أنفسهم للفضائل الأخلاقية، ولتقدير سمو حياة العقل، حتى إذا لم يتم تعقبها في الشعور المعن في التفكير، والورع. ويندرج قليل جداً من الأغنياء ، «عريقى الأصل» ، والمتعلمين تعليماً راقياً» في مقولة «الأرستقراطيين» الحقيقيين، كما تبين المحاورات السقراطية باستمرار، ويتأثير هزلي

عادة. وبمعنى آخر، لم يفكر السقراطيون فى آمال عظيمة مؤداها أن الأرستقراطيين القلة الحقيقية يعبون دوراً مهماً فى معظم الجمهوريات - ناهيك عن فى أنظمة الحكم الاستبدادية التى تسود فى بعض الأماكن معظم الوقت. وبصورة مماثلة، فإن الصوت السياسى للسقراطى يكون صوتاً وحيداً إذا كان معارضة فطنة ومخلصة - أعنى صوتاً يذكّر تماماً، ولكن بصورة عنيدة، بمسألة التفوق الحقيقى وبمعناه، بينما يلفت الانتباه إلى الأحكام المبتسرة العمياء، والميول إلى التعصب فى طرق الحياة المهيمنة، ونقدتها. وفى الملكيات، يشك السقراطيون فى المغالاة فى التأكيد على جمع المال، أما فى الحكومات الدينية فإن السقراطيين يشكون فى الطاعة الذليلة للتراث، أما فى أنظمة الحكم العسكرية، فإنهم يشكون فى التشديد الأحق على المروءة، وفى الديمقراطيات، يشكون فى الحماس المتعادل لبدأ المساواة، والتأويل الفاسد للحرية. إن كل نظام حكم يرى كل إخفاقات خصومه بصورة أكثر وضوحاً، بيد أنه بحاجة إلى أن ينكر، بصورة صارمة، بالإفراط الخليلر الذى قد ينتج من تعلقه المطلق بما ينظر إليه على أنه حق «بصورة واضحة» (٧٨).

### تعاليم شتراوس السياسية

يمكن أن نفهم جيداً تعاليم شتراوس السياسية، بالمعنى الضيق، على أنه محاولة لبعث الحياة من جديد فى قرون ذلك التراث السقراطى القديم، وتكييفه، وتطبيقه، فى ظروف عصرنا الدرامية الجديدة. وبعد أن وصل شتراوس إلى مرحلة النضج فى جمهورية فيمار سيئة الحظ، وبعد أن وجد فى الولايات المتحدة، بصورة يعترف لها بالجميل، مأوى، وحماية ضد الفاشية، كان مؤيداً صارماً، وصديقاً للديمقراطية الليبرالية (٧٩) - ليس تملقاً لها بل لهذا السبب الذى نكرناه.

ومع أن الديمقراطية الليبرالية، أو ديمقراطية الجماهير، فى نظريتها وممارستها، بعيدة عن المذهب الجمهورى المدنى فى العصور القديمة، فإنها تظل شكلاً من أشكال المذهب الجمهورى. أعنى أنها تظل شكلاً من الحكم الذاتى عن طريق المواطنين. ومن



ثم فإنها تظل تحتاج، كما يؤكد شتراوس إلى نسخة معدلة (وهي بالقطع نسخة باهتة، بالفعل) للمثال اليوناني - الروماني للمواطن الفعال، المفعم باحترام ذي علم لفن إدارة الدولة البارز. ويستهجّن شتراوس، بالتالي، تأثير أولئك المؤرخين الذين لا يبالون، الذين يكشفون عن عظمة رجال السياسة، بدلاً من أن يجعلوها معقولة بصورة كبيرة، لأنه يعارض، بشدة، الميل السائد إلى الحط من شأن التاريخ، أى رد حجج المواطنين والحكام وأفعالهم إلى ظاهر «أيدبولوجي» يخفى قوى اقتصادية سياسية أو «اجتماعية» على ما يبدو، إنه يعارض، باستمرار، أولئك الذين يركزون من بين زملائه فى العلم الاجتماعى على ما يطلقون عليه اسم «السلوك»، والذين يعالجون، من ثم، آراء الحكام، ومقاصد النواب وتكوين الرأى العام، من حيث إنها ظاهرة «جماعة الصفوة» أو «الجماهير» يمكن قياسها كمياً، ويمكن التنبؤ بها إلى حد كبير. لقد برهن على أن الطرق البحثية والتعليمية هذه لا تقوض الاحترام الذى لا يقوم على أسس ثابت للحوار الفلسفى، والقيادة الغيورة على المصلحة العامة فحسب، ولكنها تزيّف الوقائع التجريبية أيضاً، أعنى حقيقة الإنسان من حيث إنه الحيوان السياسى (٨٠)

ومع ذلك لم يخضع شتراوس لأى نوع من الحنين المتشوق إلى الدولة ونشاطها الحيوى، أعنى «مجالها العام» أو «الإحساس بالجماعة»، عندما حاول أن يحافظ على توهج جذوات نظام المواطنة الجمهورية وفن الحكم. وبذلك لا يختلف شتراوس عن نقاد اليمين واليسار المعاصرين للديمقراطية الليبرالية فحسب، وإنما يختلف أيضاً، عن ماكيافللى، وروسو، ونيتشه، ومفكرين محدثين راديكاليين آخرين كان ولاء شتراوس الغالب للفلسفة لكلاسيكية، وليس للمدينة الكلاسيكية، أو حتى للفن الكلاسيكى. لقد نفذ تشريح ثيوكلديديس لكل ما هو متضمن فى إفراط خطبة تأبين بركليس(\*) إلى شتراوس بعمق حتى إنه لم يستطع أن يحتفل بروائع أثينا الإستعمارية. وينجم عن ذلك، من جهة، أنه ليس من عادة شتراوس أن يتحدث عن المذهب الفردى «البرجوازي»

(\*) خطبة بركليس لتأبين شهداء أثينا الذين سقطوا فى حربها مع إسبرطة، وقد نشرها ثوكليديديس وترجمها إلى العربية د. حمدى إبراهيم (المراجع)

باحترار، أو أن يزدري بنكران الجميل الإنسانية التي لا نظير لها، والشفقة، والرفاهية الاجتماعية، وحماية التنوع الذى جلبته الجمهورية التجارية الحديثة. وربما لاحظ شتراوس أكثر من أى شخص آخر، التنافر فى التراث الأمريكى بين نظام قديم، ونبيل، ولكنه مثال كلاسيكى أقل تأثيراً، أو أنه مثالى مدنى، ونظام جديد، أكثر انتصاراً، وتسامحاً وفردية. بيد أنه لاحظ، بدقة، لهذا السبب، بصورة أكثر وضوحاً الفضائل المتميزة، والرتائل المتميزة، لكل مكون من الربط المزعج<sup>(٨١)</sup>.

لقد أعجب شتراوس، بصفة خاصة، بالتسامح، واحترام الحرية لشخصية الذين هما الطابعان المميزان لليبرالية، ليس لأنهما يقدمان مأوى لفلسفة مضطهدة فحسب، بل لأنهما يسمحان، إن لم يشجعاً، ظهور نزاع سياسى نشط يمكن أن يجاوز، أحياناً، الأحداث الجارية، وصنوف الجدل ومن ثم فإن هناك مجالاً من «الليبرالية» من النوع القديم داخل «الليبرالية» من النوع الحديث «الليبرالية» ووجد شتراوس فى الليبرالية القديمة - أعنى الليبرالية التى تكمن فى تحرير العقل عن طريق دراسة ومناقشة الرؤى البديلة للتفوق الإنسانى، التى تطورت فى الكتب العظيمة إن الفكرة القديمة عن «التربية الليبرالية» تظل تتلألأ فى الكلمة الليبرالية فى أحسن أحوالها، من حيث إنها الجوهر التاجية لليبرالية الحديثة - أعنى طالما أن الكلية تقاوم صنوف لضغوط التى تشوه احتياجات المجتمع الديمقراطية التى لا تنتهى «للتعلق» بالمجتمع، وخدمته، ومواررة الحملات والعقائد الأخلاقية الشائعة<sup>(٨٢)</sup>. ويبرهن شتراوس على أن هذا التهديد لفكرة الكلية الليبرالية متوطن، لأنه ليس سوى التجلى الأكثر حدة لتهديد حرية العقل الأصلية التى تلازم خطوات الليبرالية الحديثة فى كل مكان: إن الواقعة الخطيرة هى أن الانفتاح الخالص للمجتمع المفتوح يحتوى بداخله على جرثومة محطمة لذاتها وهذا المرض الذى يشير إليه شتراوس ليس هو المرض الذى يراه الليبراليون بسهولة وعن طيب خاطر، ويقاوم بصورة نبيلة فى الغالب - أعنى المقاومة، والانتفاضة المتكررة للاضطهاد «غير الرسمى»، والتمييز أو المحاباة. وما هو أكثر خبثاً، ومن ثم أكثر سخرية هو ميل التسامح الديمقراطى إلى الانحطاط، فى البداية إلى الاعتقاد المتساهل الذى يذهب إلى أن كل وجهات النظر متساوية (ومن ثم لا تستحق أى وجهة

نظر، بالفعل، حجة افعالية، وتحليلاً عميقاً، أو دفاعاً قوياً) ، ثم إلى الانحطاط بعد ذلك إلى الاعتقاد الأجدس الذى يذهب إلى أن أى شخص يدافع عن سمو استتصار أخلاقى متميز، أعنى طريقه للحياة، أو نمط إنسانى، هو «من النخبة»، أو لس ديمقراطياً - ومن ثم ليس أخلاقياً وهذه مجموعة من الأعرض المرضية المتلازمة التى وصفها توكفيل، فى توضيح سابق، بأنها «الطغيان الجديد ، و اللين» أعنى أنه مكر، وغير منظم، ولكنه إلحاح متفتنى تماماً فى كل مكان لطلب الامتثال المتساوى الذى ينشأ من عدم قدرة الأفراد التأديبية والتهديدية من الناحية السيكلوجية على أن يقاوموا السلطة الأخلاقية «للرأى العام» الكبير إن العدالة، فى تعبيره الأكثر جلالاً ، تعد بالفرصة لكل موحد إنسانى بأن يصعد إلى منزلة عادلة فى الترتيب الطبقي الطبيعى للمواهب، والمعارف المكتسبة، أى للفضيلة والحكمة، ولكن تحت التأثير السام للمذهب الأخلاقى الذى ينشد المساواة والذى يتنكر بوصفه «نسبية» ، إن المساواة تحط من قدرها بسهولة إلى حد كبير<sup>(٨٢)</sup> وفضلاً عن ذلك، فإن المشكلة تُخفف ، غير أنها تتفاقم فى واقع الأمر، عن طريق الترنح الطائش بعيداً عن «النسبية» لأن المذهب الأخلاقى الديمقراطى المعاصر فى صورته الظاهرة يميل إلى زيادة التأكيد على فضائل الميل إلى العيش مع الآخرين اللينة نسبياً ، أو الرخوة

يوجد ميل خطير إلى توحيد الإنسان الخير بالرياضة الجيدة ، أعنى الشخص المتعاون «الشخص المنتظم» أعنى التأكيد الكبير على جزء معين من الفضيلة الاجتماعية، وإغفال مناظر لتلك الفضائل التى تنضج، إن لم تزدهر، فى الخصوصية ولا نقول فى الوحدة عن طريق تربية الناس على أن يتعاون بعضهم مع بعض بروح ودودة، فالمرء لا يربى الأشخاص غير ملتزمين بالعرف، أعنى الناس الذين لديهم استعداد لأن يقاوموا وحدهم، أو أن يحاربوا وحدهم . إن الديمقراطية لم تجد حماية من الأشخاص المتسولين غير الملتزمين بالعرف، والغزو لمترايد باستمرار للخصوصية التى ترعاها<sup>(٨٣)</sup>

ولا يوجد، فى رأى شتراوس ، سوى رد واحد كاف وهو أن «التربية الليبرالية هى المقابل لثقافة الجمهور أى أنها السلم الذى نحاول أن نصعد عن طريقه من

الديمقراطية الجماعية إلى الديمقراطية كما تعنى أصلاً ، أعنى «أرستقراطية أخذت تتسع إلى أن تحولت إلى أرستقراطية كلية» ولم يأمل شتراوس فى توقع أن هذا المجتمع يمكن أن يتحقق ، ويصر ، فى واقع الأمر ، على أن المرء لا يفكر فى لأوهام الملتوية ، والأمال بالنسبة لتحقيقها ، ولكنه يزعم أنه يمكن اتخاذ خطوات صغيرة فى اتجاهها ، واتخاذ هذه الخطوات هو الدعوة الأسمى للديمقراطية الليبرالية <sup>(٨٥)</sup> . ومع ذلك ، فإن شتراوس لم يمل من التأكيد على أهمية التمييز ، خاصة فى السياسة ، بين ما هو أسمى وما هو ملح ، وما هو أكثر إلحاحاً فيما يخص الديمقراطية الليبرالية ليس إصلاحها ، إنما الدفاع عنها ويرى شتراوس أنه يجب علينا فى طموحاتنا لتطوير الليبرالية أن لا نفقد تقديرنا للرخاء الثمين ، وللإنسانية ، وللحرية التى نمتلكها من قبل

لقد وجد شتراوس أن الديمقراطية الحديثة معرضة للخطر ، فى طموحاتها العليا ، وفى حاجتها الملحة إلى الدفاع المخلص ، عن طريق العلم الاجتماعى المعاصر وليست «مناهج بحث» العلم الاجتماعى والتاريخ العلمى الاجتماعى فحسب هى التى حثت ، كما شرحنا من قبل ، الزهد ، بالضرورة ، على الإمكان الحالى للممارسة السياسية المستقلة والمعقولة ، حتى إن كان التمييز بين القضايا «المعيارية» ، و«التجريبية» ، أو بين «الواقعية» العلمية ، و«القيمة» اللاعلمية ، سيئاً فى آثاره ، أو مضامينه إن صنف التدعيم النظرى لهذا التمييز بين الواقعة - القيمة كان ، ويكون ، ضعيفاً ، كما يوضح شتراوس فى نقده لماكس فيبر (ولفكرين وضعيين أيضاً) لأن المصدر الحقيقى للقبول واسع الانتشار لتمييز هو ، إن لم يُسلم به باستمرار اتفاقه مع النسبية التى تؤمن بالمساواة بين البشر ، أعنى التنوع الأكثر بساطة والأكثر دجماطيقية ، ولكنه متاح بصورة كبيرة لهذا السبب للمذهب الأخلاقى الديمقراطى بند أن هذا يعنى القول بأن العلم الاجتماعى «حر - القيمة» على ما يُعتقد ، يخفى ما هو ، فى واقع الأمر ، نأييد غير مبال ، أعنى امتداداً خطيراً ، أو تطويراً للانجراف السيرى فى التفكير الديمقراطى <sup>(٨٦)</sup>

وفى مقابل هذا المد والجزر ، يخطط شتراوس أسس علم سياسى مختلف تماماً ، استوحاه من كتاب «السياسة» لأرسطو ويأتى هذا الدافع على هذا العلم السياسى

البديل من التأمل فى نقائص الدراسة «العلمية» للسياسة، منظوراً إليها على هدى ما يمكن تعلمه من تاريخ التفكير السياسى، بيد أن الممارسة الفعلية للعلم السياسى الجديد التى كان يضعها شتراوس فى اعتباره لم تكن تهدف، على الإطلاق، أن تكون مقتصرة على الدراسات التاريخية إن المنظور البديى لا بد أن يكون «تجريبياً» بصورة حقيقية؛ لأنه مستمد من التجربة الحقيقية عن السلوك السياسى والتفكير. حقاً، إن العلماء السياسيين التجريبيين لا يبدأون من حالة فارغة «علمية» مستحيلة، بل يبدأون من الحس المشترك السياسى «الذى يسبق ما هو علمى»، إنهم يتجنبون الرطانة العلمية، ويخترعون مصطلحات نظرية، ويتبعون، بدلاً من ذلك، توضيح السياسة الذى يُقدم فى اللغة العملية لأشخاص سياسيين مهتمين ولا تحاول دراستهم أن تكون قيمة محايدة (أعنى نسبية)، وليست «ملزمة» (بالطريقة التى تُسمى بالمجهودات «بعد السلوكية» لحشد دلائل نظرى، أو تجريبى لإبرامج أيديولوجية يسارية، أو يمينية)؛ أعنى أن علماً سياسياً صحيحاً من الناحية النظرية، مغروساً فى تجاوز سقراط الدارج للحس المشترك، يبدأ من انشغال نقدي، ولا يتخلى عنه مطلقاً، بمنظور المواطنين الذين ينشغلون، بفاعلية، بتقديم حجج دفاعاً عن صنوف متنوعة من الإقناع. ومن هذا المنظور المدنى، يقبل العلم السياسى الحقيقى «نظام الحكم» بالمعنى المخطط من قبل، من حيث إنه مقولاته الأساسية للتحليل. وتكون المسائل التى يوجه إليها العلماء السياسيون بحثهم، وسيكون معيار الصلة، أو الأهمية التى توجه اختيارهم، وترجيحهم للمعطيات عملية أكثر مما تكون نظرية، أو «علمية»؛ لأن الأسئلة ومعايير الصلة ستكون مستمدة، بصورة تعى ذاتها تماماً، من قضايا الساعة، ومن الحجج على نظام الحكم فى كل بلد، وأيضاً من الحجج بين نظم الحكم المتميزة المعترف بها رسمياً فى بلدان مختلفة. ولن يكون الهدف هو اكتشاف معلومات جديدة تتجه إلى تقدير المواقف المتنوعة المتحيزة المتنافسة فحسب، وإنما يكون الهدف أيضاً هو حمل برهن كل موقف إلى نتيجته المعزولة، أو التى لم يفكر فيها أحد، لكى يلقي الضوء على مضامين نزاعات الأمم الأساسية بصورة كبيرة، الماضية، والحاضرة، ويفصل فيها. إن مناهج ونتائج الرياضيات الحديثة، والعلم الطبيعى تُستخدم بصورة حصرية. أعنى القيام بدور تابع

بصورة دقيقة. إن العلم السياسي تستحوذ عليه فكرة محاولة أن يقوم بتنبؤات ، على أساس القوانين شبه - الكلية، أو على أساس النماذج المجردة (أى أنه يعرف ، ويسلم بأنه لا يمكن التنبؤ ، إلى حد كبير، بأى شىء فى السياسة ما عدا ما هو تافه ومتذل، ولأجل قصير) ، ويكرس نفسه بصورة أكبر لمقصد حقيقى يوجهه إثراء وعى المواطنين بمدى العوامل والمبادئ المتضمنة فى القرارات الأساسية وثقلها وصحتها. إن الممارسين المحنكين لهذا العلم السياسى يركزون بصورة قليلة على خصائص عامة ومشاركة بالنسبة لكل أنظمة الحكم (مثل الدفاع، والسياسة النقدية)، ويركزون كثيراً على الأهداف السياسية المتنوعة التى تشكل ، وتقدم معنى متميزاً لهذه الأشياء العامة المشتركة لأنها تصعد إلى إنسانية الإنسان العامة المشتركة يحذر عن طريق الفصل فى التعريفات الأخلاقية لنظم الحكم المختلفة والمتنافسة لما هو أسمى فى الإنسان<sup>(٨٧)</sup>.

إن هذه الرؤية لعلم سياسى تجريبي ومدنى، الذى حاول شتراوس أن يبعث فيه الحياة تفترض أن اهتمامنا الأولى ، من حيث إننا علماء سياسيين، لابد أن يكون دراسة نظام حكمنا الخاص وهذه هى القضية؛ لأن اختيار التركيز هذا يعبر، بصورة أمينه، عن اهتماماتنا الأولية، ولتى لا يمكن إنكارها من حيث إننا موجودات إنسانية؛ ولأننا ، عندما نعرف ذلك، نعرف أننا نحتاج إلى أن نهتم بمراجعة دقيقة ونقدية لهذه الاهتمامات إذ، كان يجب علينا أن نأمل فى أى موضوعية. إن العلماء السياسيين الذين اطلعوا على تشديد أرسطو، وشتراوس على نظام الحكم، والاختلافات الجذرية بين أنظمة الحكم، وطرقها المتصارعة عن الحياة، يعون القبضة المرعبة التى تكون لكل نظام حكم على نفوس أولئك الذين يشبون فى ظله. إن كل نظام حكم هو نوع من سجن - الكهف ، كما عبر عن ذلك أفلاطون فى الصورة الأكثر شهرة فى محاورته «الجمهورية». وتؤلم العلماء السياسيين الذين يشعرون بهذه الحقيقة فى نزاعاتهم معرفة كم يكون صعباً للغاية حتى أن يعود إمكان الشك فى رؤية المرء الأخلاقية والسياسية الخاصة. إنهم يعرفون كم يكون من السهل تركيب هذا العمى الأولى، أو التشويه، ومزجه عن طريق فرض مخادع، وغير واع للمعطيات من عصور مبكرة، أعنى من مجتمعات وأنظمة حكم غريبة، على إطارات نظرية تقوم على فروض سلوكية

إنسانية وأخلاقية لا تلائم، لا نظام الحكم الذى يتربى فيه لمرء وينشأ، إنهم لا يثقون، لا بمنهج علمى محايد، فيما يبدو، لكى ينتج نتائج محايدة، إنهم يعرفون، فى المقام الأول، أن الأسئلة الأولية، والأساسية التى يسألها العلماء لسياسيون لا تنتج عن طريق المنهج، ويعرفون، ثانياً، أنه ليس هناك منهج يكون برهاناً ضد الآراء الأخلاقية التى توضع بعمق لمستخدمها، وما هو أكثر أهمية من ذلك، أنهم يعرفون أنه من المستحيل، بحق، فهم الظواهر السياسية، أعنى أنه من المستحيل بحق، رؤيتها، بالنسبة لما تكون عليه، بدون تقييمها، بوصفها عادلة، أو جائرة، قاسية أو أرحمة، مدمرة أو بناءة. ومن ثم انتقل الطلاب الأرسطيون من أصولهم الخاصة إلى مواجهة مثمرة، ومناقشة مع أنظمة حكم غريبة، ماضية وحاضرة. وعندما فعلوا ذلك، فإنهم لم يسلكوا بوصفهم مجرد «مفارين» أعنى أنهم يقارنون أنظمة سياسية، كما يقارن علماء الحشرات بين خلايا النحل إنهم يهتمون بالاعتراض على المناقشة، من أجل ما هو أفضل، وأساء، من أجل ما هو أكثر عدلاً، وأقل عدلاً إنهم يهدفون إلى تقديم نصيحة تحسن حياة أولئك الذين يقومون بدراساتهم، ويحاولون أن يستمعوا إلى الانتقادات التى تحسن حياة أقرانهم إن هؤلاء العلماء السياسيين يحاولون، مثل أى مواطنين حساسين ينتقلون بين غرباء، أو يتناقشون معهم، لكى يتعلموا أن يعلقوا الحكم، أى أن يفحصوا معتقدتهم الخاصة الراسخة فحصاً دقيقاً - ليس بعيداً عن التحرر من أحكام القيمة، وإنما كنتيجة مباشرة لحكم القيمة الذى يذهب إلى أن الحقيقة مقدسة، ولا بد أن تكون أساساً لما هو عادل بحق بالطبيعة. وإذا تأثر العلماء السياسيون بنفوذ تاريخ الفلسفة السياسية بصفة خاصة، فإنهم يذهبون أبعد من المواطن من حيث إنه كذلك فى هذا الاتجاه إن تعقيبهم للحقيقة من حيث إنهم مواطنون يغمره إحساس بالواجب بوصفهم مواطنين للعالم لأنهم يشغلون بوصفهم حكماً، وليس بوصفهم مشاركين مستنيرين فحسب فيما هو أعظم من صنوف الجدل الإنسانى<sup>(٨٨)</sup>

إن لجدل السياسى لمسيطر، فى عصرنا، هو ذلك الجدل بين الديمقراطية الليبرالية، المتمركزة فى الولايات المتحدة، وماركسية، المتمركزة فى الاتحاد السوفيتى. ولا بد أن تحولنا الجهود، والأمال التى نمناها فى التفاوض من أجل سلام قلق،

وتدعيمه، كما يصير شتراوس من معرفة ذات بصيرة بهذه اللا أدرية السياسية والأخلاقية الجوهرية والمستمرة، من أجل المستقبل الذي يمكن التنبؤ به ويحاو «العالمى» حسن النية أن يقلل من مغزى الصراع الذى يظهر جهلاً بأهمية البعد السياسى، أو نُعد نظام الحكم، واعتقاداً ساذجاً، أو لاسياسياً بصورة متميزة يذهب إلى أن قادة أنظمة الحكم المختلفة اختلافاً عميقاً لا يشاركون، مع ذلك، فى الأولويات «المعقولة»<sup>(\*)</sup> إن لم يشاركوا فى تأويل للفضائل الإنسانية السليمة لنظام حكمنا الليبرالى إن من المهام الرئيسية لعلم السياسة، إذا فهم فهمها صحيحاً، تبديد الوهم عن طريق نشر فهم كاف لدلالة الصراع بين أنظمة الحكم بوجه عام، وبين نظام الحكم الماركسى ونظام الحكم الليبرالى بوجه خاص<sup>(\*\*)</sup>

وهذا يعنى أن شتراوس شعر بواجب حاص وهو أن نهتم بالدفاعيين الأكثر تنصراً عن الماركسية، والأكثر بياناً لها، فى مناقشة «سمة وثاقبة ومن ثم يهتم اهتماماً كبيراً بأكبر الماركسيين المعتدلين مثل «لوكاتش» Lukacs<sup>(\*)</sup>، و«ماكفيرسون» (\*\*\*) Macpherson»، بيد أنه وجد أن لتأويل الأكثر إقناعاً للتصور الماركسى هو تأويل «ألكسندر كوجيف» A. Kojève، الهيجلى اليسارى العظيم وقد طوّر شتراوس فى مناقشته الشاملة، والتي تنم عن الاحترام، غير أنها متشددة، مع «كوجيف» تأمله فى الجذور العميقة للفكر الماركسى، ونميز فى هذا التأمل المركب الأفكار الأساسية الآتية فعلى المستوى السياسى الدقيق، أو العملى، بينما تترك الماركسية الذكية بوضوح صدوقاً معينة من لنقص فى تصور الديمقراطية الليبرالى للطبيعة الإنسانية (أعنى التشديد المبالغى فيه على الإنسان من حيث إنه مستهلك، والانجراف نحو النسبية، ووهم قيمة العلم الاجتماعى المحايد). فإن البديل الإيجابى الغامض الذى تقدمه لا يمكن تمييزه، عندما نتأمل بهدنة، عن رؤية نيتشه المروعة للمجتمع المستقبلى الخاص

(\*) لوكاتش (١٨٨٥ - ١٩٧١) فيلسوف مجرى، نشأ فى بوداست هو مؤسس علم الجمال الماركسى تأثر بهيجل كثيراً من أهم مؤلفاته «التاريخ والوعي الطبقي»، الفلسفة والماركسية تحطيم العقل (الترجم)  
(\*\*) ماكفيرسون (١٧٣٦ - ١٧٩٦) شاعراً اسكتلندي، كتب شعراً كثيراً وسببه إلى «وسپن» وهو شاعر عيسى عاشر فى القرن لثالث الميلادى (الترجم)



«بالإنسان الأخير»<sup>(٩٠)</sup>. فضلاً عن ذلك، تشترك الماركسية مع عبوها العظيم نيتشه في الاستخفاف الكبير بقيمة اللياقة الليبرالية، والشفقة، والرقّة، والحرية القانونية وما هو أسوأ، أن الماركسية تفشل، بصورة كبيرة، في أن تعرف الحاجة المستمرة إلى اختراع ضوابط دستورية ضد سوء استخدام السلطة. ومن ثم فإنه ليس عرضاً أن الماركسية، من حيث إنها واقع تريخي (أعني أن الماركسية تنظر إلى نفسها على أنها اختبارية عندما اختبارها بالاختبار الوحيد) تكشف عن نفسها بأنها عرضة، بصورة ساحقة، لأن تكون الأساس لشكل جديد، وفظ بصفة خاصة، من الاستبداد.

وعلى المستوى النظري، أو بالنظر إلى الوعي الذاتي العقلي الذي هو هبة الإنسانية لتمييزة والنفسية بصورة كبيرة، فإن الماركسية بجميع أشكالها تفشل في أن تقدر، أو تتفاهم مع التناقض الأساسي بصورة كبيرة، والذي لا يُذلل، والذي يتغلغل في كل الحياة الاجتماعية: أي أن عدم التناسب بين التفكير الذي تضيف عليه الصفة السياسية، والتفكير الذي تضيف عليه الصفة الجماعية، والذي يُسمى هذه الأيام «بالأيديولوجيا» - أعني نوعاً من «البرهان» الذي لا يجاوز، حتى على أحسن تقدير، مستوى العقيدة، أو «للتزام» على الإطلاق، يرفض أن يصنع أي مساومات أيّاً كانت مع أي حاجة، أو ضرورة أخلاقية سوى الحاجة أو الضرورة إلى معرفة الحقيقة إن الرأى الصائب - أعني الإيمان، والإخلاص الودود، والثبات في عصر المرء الخاص، أو الناس الذي تكتنفه كل الشكوك - هو كل ما نحتاج إليه كل المجتمعات السياسية. وكل الأفراد تقريباً، من حيث إنه الهواء الروحي الذي يتنفسونه. إن المذهب العقلي الحقيقي - أعني المفروس في معرفة الجهل الذي يمتلكه حب الحقيقة الأزلية، ويشتاق، في صميمه، إلى أن يهرب من مناخ الكهف - لا يمكن أن يصبح، بالتالي، الأساس المباشر لأي مجتمع سياسي، أو حتى مجتمع عالمي<sup>(٩١)</sup>

إن معرفة شنراوس التي لا تتزعزع بهذا العمق لكل التوترات الإنسانية هي التي أدت إلى أن يعلم، على مستويات كثيرة، الحاجة إلى اعتدال توقعاتنا السياسية، أو لأخلاقية، أو الدينية «إن الموجودات الإنسانية لا تخلق مجتمعاً على الإطلاق يخلو

من التناقضات». وكتعويض عن ذلك، يدعونا شتراوس إلى أن نتذوق بحثاً لا يمكن أن يكتمل، ولكنه ليس عقيماً، عن حقيقة أنفسنا، والكل الذي نطقن فيه. إن تعاليمه السياسية هي، في نهاية التحليل، تعليم «للتضحيات التي يجب أن نقوم بها لكي نتحرر عقولنا ...»، «إننا لا نستطيع أن نكون فلاسفة، بيد أننا نستطيع أن نحب الفلسفة<sup>(١١)</sup>»؛ وهذا يكمن في «الاستماع إلى المحادثة بين الفلاسفة العظام»؛ أعني «بدراسة الكتب العظيمة». غير أن «هذه المحادثة لا تحدث بدون مساعدتنا... فلا بد أن نوجد هذه المحادثة». إن فكرة منفعة الطبيعة، أو منفعة الله لا بد أن تُستعاد عن طريق التفكير من جديد بالعودة إلى الخبرات الأساسية التي تُستمد منها لأنه بينما «يجب على الفلسفة أن تحذر من الرغبة في أن تحدث على الفضيلة، فإنها تحدث عليها بالضرورة». «إننا لا نستطيع أن نمارس فهمنا دون أن نفهم، من حين لآخر، شيئاً ذا أهمية» وقد يلزم فعل الفهم هذا فهم الفهم. وهذه التجربة مستقلة، تماماً، عما إذا كان ما نفهمه، أساساً، لاداً، أو مؤلماً، جميلاً أو قبيحاً. إنه يفضي بنا إلى أن ندرك أن كل الشرور ضرورية بمعنى ما، إذا كان هناك فهم. إنه يمكننا من أن نقبل كل الشرور التي تحدث لنا، والتي قد تؤلنا ألماً مبرحاً، في روح مواطني مدينة الله الأخيار... وعن طريق وعينا بكرامة عقلنا، ندرك الأساس الحقيقي لكرامة الإنسان، ثم ندرك خيرية العالم، سواء فهمناه بوصفه مخلوقاً أم بوصفه غير مخلوق، الذي هو وطن الإنسان؛ لأنه وطن العقل البشري<sup>(١٢)</sup>

## هوامش

Except where otherwise indicated, all works are by Leo Strauss.

1 'On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy,' *Social Research* XIII, No. 3 (September 1946), 332-333; *On Tyranny* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968), pp. 21-22, 189-190; *The City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp. 3-5 (hereafter *City*). The Three Waves of Modernity, in *Political Philosophy: Six Essays*, ed. Leo Strauss, ed. Hilail Giddin (Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill and Dugas, 1975), p. 98.

2 *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), pp. 1-2 (hereafter *NRH*); *City*, pp. 2-4; 'The Crisis of Our Time,' in Harold J. Spaeth, ed., *The Predicament of Modern Politics* (Detroit: University of Detroit Press, 1964), pp. 41-45; *Three Waves of Modernity*, pp. 81-82.

3 'Crisis of Our Time,' pp. 42-43; *City*, pp. 5-6.

4 *City*, pp. 1-6, 7; 'The Crisis of Political Philosophy,' in Spaeth, ed., *Predicament of Modern Politics*, p. 91; *What Is Political Philosophy?* (Westport, Conn.: Greenwood, 1975), pp. 17-27 (hereafter *WIPP*).

5 *NRH*, p. 6.

6 *WIPP*, p. 20; 'Crisis of Our Time,' p. 48.

7 *NRH*, pp. 6-7; 'The Mutual Influence of Theology and Philosophy,' *Independent Journal of Philosophy* III (1979): 114; *City*, p. 11.

8 *Spinoza's Critique of Religion* (New York: Schocken, 1965), p. 6.

9 'A Giving of Accounts,' Jacob Klein and Leo Strauss, *The Colloquy* XXII, No. 1 (April 1970): 2.

10 *Spinoza's Critique of Religion*, pp. 3-7; 'Progress or Return?' *The Contemporary Crisis in Western Civilization*, *Modern Judaism* I (1981): 21-22.

11 'Progress or Return?' p. 44, above pp. 296-297.

12 *NRH*, pp. 32, 36, 71-72, 74-76; *Spinoza's Critique of Religion*, pp. 28-29, 30-31; 'Mutual Influence,' pp. 113-114, 116, 117-118; *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), pp. 149-50 (hereafter *Studies*); *On Tyranny*, pp. 215-216.

13 'A New Interpretation,' pp. 328-332; *WIPP*, p. 68; 'On Collingwood's Philosophy of History,' *Review of Metaphysics* V, No. 4 (June 1952), 574; *NRH*, p. 33.

14 *Persecution and the Art of Writing* (Glenoe, Ill.: Free Press, 1952), pp. 157-158; 'A New Interpretation,' pp. 330-331, 333-334; *WIPP*, pp. 56-57, 68, 74.

15 *Persecution and the Art of Writing*, pp. 155-156; *WIPP*, p. 77.

16 *WIPP*, pp. 73-75, on modifications and transformations; see also *NRH*, pp. 76-79; *City*, p. 10; and *Three Waves of Modernity*, p. 83.

17 *NRH*, p. 31; *WIPP*, pp. 27-28, 76-77, 78-79.

18 *Persecution and the Art of Writing*, pp. 155-156; *NRH*, pp. 79-80; *WIPP*, p. 75.

19 *NRH*, p. 33; *On Tyranny*, p. 24.

20 *NRH*, pp. 20-24, 31-32; *WIPP*, pp. 62-64.

21 *NRH*, pp. 24-25, 33; *WIPP*, pp. 72-77; Collingwood's *Philosophy of History*, pp. 585-586.

22 *Persecution and the Art of Writing*, p. 158; *On Tyranny*, p. 27; *NRH*, p. 32.

23 'Collingwood's Philosophy of History,' pp. 576-585.

24 'A New Interpretation,' pp. 328-329; *On Tyranny*, pp. 24-25; *Persecution and the Art of Writing*, p. 161; 'Collingwood's Philosophy of History,' pp. 574, 579-585.

25 George H. Sabine, *A History of Political Theory*, 3d ed. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961),

المحرران فى سطور :

محررا الكتاب هما ليوشترأوس ، وكرويسى ..

ليوشترأوس : مفكر سياسى ومؤرخ ألمانى الأصل ، قام بتدريس الفلسفة ، والرياضيات ، والعلم الطبيعى فى ألمانيا . عمل أستاذًا للفلسفة السياسية فى جامعة شيكاغو ، ثم فى كلية مونت ، ثم فى كلية القديس يوحنا .

من أهم مؤلفاته : الحق الطبيعى والتاريخ .

أما كرويسى : فكان أستاذًا للفلسفة السياسية فى جامعة شيكاغو . وشارك ليوشترأوس فى الإشراف على تحرير هذه الموسوعة «تاريخ الفلسفة السياسية» .

المرجم فى سطور :

د . محمود سيد أحمد

من مواليد جمهورية مصر العربية عام ١٩٥٣ ، حصل على الدكتوراة عام ١٩٨٥ ،  
يعمل أستاذاً للفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعة الكويت وطنطا .

من أهم مؤلفاته :

مفهوم الغائية عند كانط - دراسات فى فلسفة كانط السياسية - الأخلاق  
عند هيوم - الدولة عند نوزك - الحضارة والدين عند هوكنج - البرجماتيقا عند  
هابرماس ، بالإضافة إلى مجموعة من البحوث المتنوعة .  
مترجم كتاب «تاريخ الفلسفة الحديثة» تأليف : وليم كلى رايت ، و«تاريخ الفلسفة»  
(المجلد الخامس) تأليف كويلستون .

المراجع فى سطور :

أ. د. إمام عبد الفتاح إمام

من مواليد محافظة الشرقية - ج. م. ع.

عمل أستاذاً بآداب عين شمس ، والكويت وهو الآن أستاذاً غير متفرغ  
بجامعة المنصورة وعين شمس ، يشرف على أكثر من سلسلة فى المجلس الأعلى  
للثقافة بمصر .

له أكثر من مائة كتاب بين تأليف وترجمة ومراجعة .

# تاريخ الفلسفة السياسية